PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Frankfurt a. M.
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Professor am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan
Professor an der Universität Leipzig

*

Der neuen Folge 15. Jahrgang
1934

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1934

50092

n.f.v.15
1934

Mitarbeiter an diesem Jahrgang

Seite

Professor D. Torsten Bohlin in Uppsala (Bischof von Härnösand) 55
Professor D. Karl Bornhausen in Frankfurt a. M. 46
Privatdozent Lic. Dr. Heinz Erich Eisenhuth in Leipzig 145
Professor D. Leonhard Fendt in Berlin 329
Professor D. Dr. Karl Heussi in Jena 119
Lic. theol. Günter Jacob in Roßdorf b. Forst i. L. 16
Geheimrat Professor D. Dr. Ferdin. Kattenbusch in Halle a. S. 193, 274
Universitätsbibliothekar Dr. Friedrich Knorr in Leipzig 358
Privatdozent Dr. Gerhardt Kuhlmann in Berlin 247
Privatdozent Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg . . . 281, 379, 380
Professor D. Hermann Mulert in Kiel 77, 256
Professor D. Dr. Dedo Müller in Leipzig 97
Dr. Erwin Reisner in Hermannstadt (Siebenbürgen) 343
Professor D. Friedrich Wilhelm Schmidt in Münster i. W. 1, 90, 91, 93
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. W. Schultz in Hamdorf . . . 223
Professor D. Horst Stephan in Leipzig 89, 93, 95, 190, 283, 284, 286, 287, 288, 315
Geheimrat Professor D. A. Titius in Berlin 289
Studienrat Hans Weichelt in Frankfurt a. M. 167

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

I. Artikel

Seite

Die Frage nach Gott als Frage der Reformation. Von Professor D. Friedrich Wilhelm Schmidt in Münster i. W. . . 1

Luthers Kirchenbegriff. Von Lic. theol. Günter Jacob in Roßdorf bei Forst i. L. 16

Das wirkende Wort. Von Privatdozent Lic. theol. Otto Michel in Halle 33

Die Religion als Freiheit. Ein Schleiermacher-Bekenntnis zu der 100. Wiederkehr seines Todestages 12. 2. 34. Von Professor D. Karl Bornhausen in (Breslau) Frankfurt a. M. 46

Schleiermacher in der schwedischen Theologie. Von Professor D. Torsten Bohlin in Uppsala. 55

Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur (Fortsetzung). Von Professor D. Hermann Mulert in Kiel 77

Christentum und Deutsche Glaubensbewegung als theologisches und kirchliches Gegenwartsproblem. Von Professor D. Dr. Dedo Müller in Leipzig 97

Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem. Von Professor D. Dr. Karl Heussi in Jena 119

Die Idee der nationalen Kirche bei Paul de Lagarde. Von Privatdozent Lic. Dr. Heinz Erich Eisenhuth in Leipzig 145

Arthur Bonus und die „Germanisierung des Christentums". Von Studienrat i. R. Hans Weichelt in Frankfurt a. M. . 167

Das Luthertum als Konfession. Von Geheimrat Professor D. Dr. Ferdinand Kattenbusch in Halle a. S. 193

Das theologische Verstehen von Mensch und Zeit. Von Privatdozent Lic. Dr. W. Schultz in Hamdorf 223

Seite

Entweder-Oder. Eine Frage an Em. Hirsch. Von Dr. Gerhard Kuhlmann in Berlin 247

Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur. Von Professor D. Hermann Mulert in Kiel 256

Zur Problematik der religiösen Weltanschauung. Von Geheimrat Professor D. A. Titius in Berlin 289

Weltanschauung, natürliche Religion und Christentum. Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig 315

„Natürliche Theologie" im Katholizismus. Von Professor D. Leonhard Fendt in Berlin 329

Spekulation, Erkenntniskritik und christliche Metaphysik. Von Dr. Erwin Reisner in Hermannstadt 343

Welt und Mensch in Wolframs „Parzival". Von Universitätsbibliothekar Dr. Friedrich Knorr in Leipzig 358

II. Besprechungen

Börger, Jan, S. 380. — Bornkamm, Heinr., S. 93. — Clemen, C., S. 286. — Dempf, Alois, S. 380. — Eddington, A. S., S. 379. — „Handbuch der Philosophie", S. 380. — Hermann, Rudolf, S. 93. — Kattenbusch, Ferd., S. 93. — Kohlmeyer, Ernst, S. 274. — Kurz, Alfred, S. 91. — Lau, Franz, S. 274. — Leese, Kurt, S. 190. — van der Leeuw, Gerardus, S. 284. — Lexikon für Theologie und Kirche, S. 95. — Mandel, Hermann, S. 190. — Mensching, Gustav, S. 287. — Nigg, Walter, S. 283. — Plog, Ludwig, S. 380. — von Rintelen, Fritz-Joachim, S. 281. — Rückert, Hanns, S. 287. — Schneider, Hermann, S. 286. — Schwarz, Hermann, S. 191. — Schreyer, Lothar, S. 191. — von Selchow, Bogislav, S. 288. — Frhr. von Soden, Hans, S. 93. — Theologische Existenz heute (K. Barth), S. 94. — Vogelsang, Erich, S. 90 u. 287. — Wolf, Ernst, S. 274. — Wort und Geist (Festg. f. Heim), S. 89.

Außerdem die Besprechungen der Schleiermacher-Literatur S. 77, 256, sowie von W. Elert und O. Dittrich S. 193

Die Frage nach Gott als Frage der Reformation.

Luthervorlesung, veranstaltet von der ev.-theol. Fakultät der Universität Münster zur 450. Wiederkehr des Geburtstages Martin Luthers.

Von Prof. D. Fr. W. Schmidt in Münster i. W.

Ein Lutherjubiläum zu begehen ist eine verantwortungsschwere Aufgabe. Protestantischer Glaube weiß nicht von Heiligen, die er zu feiern hätte. Es war zweifellos ein Abgleiten in eine unheilvolle Entwicklung, wenn die Orthodoxie mit der Verherrlichung des theander, des wunderhaften Gottesmannes Luther, einer romantischen Lutherauffassung, einem Kult seiner Person die Bahn brach [1]). Wie wenig glaubwürdig gerade hier ein solcher Kult ist — die Wandelung des Lutherbildes in der Entwicklung seiner Kirche, diese Tragödie könnte es beweisen [2]). Denn jede Epoche: Orthodoxie, Aufklärung, Pietismus usw., sie alle haben mehr ihre eigene geistige Art in den Reformator hineingelesen, also in Luther sich selbst gefeiert, statt sich an ihm kritisch zu messen, d. h. vorab die Frage aufzuwerfen, ob auf Luther sich zu berufen für sie ein inneres Recht bestehe, ob für sie überhaupt ein Anlaß sei, der Reformation freudig und feierlich zu gedenken; oder ob ein solches Gedenken nicht etwa gar zu einer Sache der Verlegenheit und Beschämung für sie werden müsse.

In der gegenwärtigen entscheidungsschweren Stunde, in der sich unser nationales Leben neu gestaltet, in der es nicht nur um die Zu-

1) Vgl. zu diesem Gesichtspunkt auch das Buch meines Kollegen Karl Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation, Tübingen 1928.

2) Vgl. dazu Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, Heft 1), 1907.

kunft unſeres Volkes geht, ſondern ebenſo um die Zukunft des Proteſtantismus — in ſolch einer geſchichtlichen Stunde wäre es jedenfalls nicht zu verantworten, wenn wir an jener Frage vorbeigingen und es wagten, uns die Sache bequemer zu machen, als ſie iſt, alſo das Geſchehen vor 450 Jahren zu bagatelliſieren und uns dadurch um ſeinen Segen zu bringen. Selbſt auf die Gefahr hin, daß wir hinterdrein mit Goethe jenes Geſchehen unwillig beiſeite ſchieben müßten als „einen verworrenen Handel, der uns noch täglich zur Laſt fällt", der uns z. B. nicht weniger als die Geſchloſſenheit unſeres nationalen Lebens gekoſtet hat — ſelbſt auf dieſe Gefahr hin wollen wir in dieſer Stunde ſtiller Beſinnung nicht uns, ſondern Luther ſelbſt hören, und zwar ſein eigenſtes Anliegen zu Wort kommen laſſen, das der innerſte Kern und die Brunnenſtube der Reformation iſt [1]).

Ego serio rem agebam, ut qui diem extremum horribiliter timui, et tamen salvus fieri ex intimis medullis cupiebam. Ich hab meine Sache ernſthaft geführt als einer der in ſchrecklicher Furcht war vor dem jüngſten Tag, und dennoch ſelig zu werden aus tiefſtem Herzen begehrte — ſo hat Luther ein Jahr vor ſeinem Tod, auf ſein Leben zurückſchauend, den Kampf beſchrieben [2]), aus dem ſchließlich die Reformation geboren wurde. Was er hier andeutet von ſeiner metaphyſiſchen Angſt, ſeinem zappelnden Gewiſſen, das paßt zwar herzlich wenig zum Bild ſei es eines Heiligen, ſei es eines Helden. Aber deſto deutlicher macht es, worum es in der Reformation allein ſich handelte: daß es Luther nur um eines ging, um die Frage nach Gott. Das iſt das Unheimliche an dieſem Mann, daß er unter der Gewalt einer letzten Frage ſtand, die für uns, wenn überhaupt, vielleicht nur eine Frage zweiter oder dritter Ordnung iſt. Ein Re-

1) Zum Ganzen meines Lutherverſtändniſſes darf ich auf folgende Arbeiten von mir verweiſen. Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorleſung. Lutheranaheft III der Theol. Studien und Kritiken 1920/21. — Die Frage nach Gott in Luthers Großem Katechismus. ZThK 1929, S. 357 ff. — Theozentriſche Theologie im Nominalismus und bei Luther. Ebd. 1931, S. 359 ff. — Außerdem meine Ausgabe von de servo arbitrio mit Einleitung und Kommentar in Münchener Lutherausgabe Bd. V, 1923.

2) BoA IV, 422 Z. 10 ff. (= Präfatio von 1545).

formationsjubiläum feiern kann im Grunde eigentlich nichts anderes heißen, als daß wir uns von Luthers Frage gefragt sein lassen (auch auf die Gefahr hin, daß es uns dabei sehr ungemütlich werden kann), ob seine Frage auch für uns „die" Frage unserer Existenz darstellt. Schließlich kann nur die Gemeinsamkeit der Frage und der damit verbundenen Not uns innerlich öffnen für die Antwort, die die Reformation bedeutet. Ohne diese Voraussetzung könnten wir vielleicht Beachtliches zu sagen wissen über die Kulturbedeutung der Reformation, uns wohl auch mit naivem Stolz darauf berufen, daß wir durch die Zufälligkeit unsrer Geburt nun einmal Protestanten sind — das wesentliche Zeugnis Luthers aber bliebe uns verschlossen.

Indes, so ungemütlich die Erinnerung an Luther werden kann, nämlich als Erinnerung daran, daß es jedenfalls einmal im deutschen Volke einen Mann gab, der von der Frage nach Gott bis zum Rande ausgefüllt war, noch unheimlicher ist ein anderes. Daß dieser Mann mit seiner Frage einsam war und ohne Antwort in einer Zeit und einem Milieu, in dem selbst die Steine redeten von der Größe und Macht der Kirche und ihrer religiösen Übung. Entweder, dieser Mann war taub für die Botschaft dieser Kirche (er war aber doch den Weg der homines religiosi, den Weg ins Kloster gegangen) — oder aber, was sich da als Kirche ausgab mit allem Glanz und Pomp religiösen Betriebs, es war nicht wirklich Kirche. Und nun ist das das Erschütternde, daß dieser gewissenhafte, ängstliche und pietätvolle Mönch, der nichts anderes sein wollte als ein treuer Sohn seiner Kirche, daß dieser Mönch eines Tages wie ein blinder Gaul zwangsläufig an den Punkt geführt wurde, wo ihm die harte Erkenntnis aufging, daß diese Kirche nicht mehr wahrhaft Kirche sei. Diese Erkenntnis ist die Geburtsstunde der Reformation. Und die Reformation ist nichts anderes als das uns auferlegte unheimliche Vermächtnis, je und je kritisch fragen zu müssen, was eigentlich *wahrhaft* Kirche sei und ob wir, daran gemessen, wahre Kirche sind, wahre Kirche haben oder nicht. Man kann, wie Erasmus [1]), diese echte Lutherfrage mit Pathos ablehnen als tolle Vermessenheit eines

1) Diatribe de libero arbitrio, herausgeg. von Johs. v. Walter, 1910, S. 12 ff.

Einzelnen gegenüber einer ruhmreichen kirchlichen Tradition (noch in de servo arbitrio hat Luther sich selber diese Möglichkeit von Erasmus vorhalten lassen, sie freilich auch mit guten Gründen abgewiesen). Auf alle Fälle aber wird es so sein, daß mit dieser Frage der Protestantismus steht und fällt, so gewiß er wesensmäßig eben das ist: der Angriff auf die securitas, auf die Selbstsicherheit und Selbstgewißheit einer zuhandenen Kirche von der Dimension des Wortes Gottes her. Dieser Angriff ist einmal geführt worden in einer bestimmten konkreten Situation gegen eine bestimmte historische Größe: die mittelalterliche Kirche Roms. In dem Augenblick, wo er zu einem bloß historischen Ereignis würde, das einmal Ereignis war, aber es nicht mehr ist, hätte die letzte Stunde des Protestantismus geschlagen. Ihn zu führen aber ist, da er aus der Dimension des Wortes Gottes zu führen ist, die Aufgabe der Theologie, so gewiß ihn Luther als Theologe mit theologischen Mitteln geführt hat. Theologie ist so lange Theologie und dann immer protestantische Theologie, als sie nicht der Rechtfertigung irgendeiner bestehenden Kirche, also auch nicht einer evangelisch sich nennenden Kirche gilt, sondern sich als ihr Gewissen und d. h. ihre Beunruhigung von Gott her versteht.

Aber, so fragen wir jetzt: was ist denn der Rechtstitel für Luthers Angriff auf die mittelalterliche Kirche Roms; der Grund für sein hartes Urteil, daß er in ihr Gott nicht finden könne, und daß sie darum keine rechte Kirche sei? Noch einmal sei betont: Wenn wir so fragen, so fragen wir jetzt nicht so sehr mit dem Interesse des Historikers an einem vergangenen Handel, erst recht nicht aus dem konfessionellen Übermut eines pharisäisch sich gebärdenden Protestanten. In Luthers Sinn so fragen, das würde heißen: jenen historisch gewordenen Kampf verstehen als Paradigma des immer und überall, also auch und gerade für den Protestanten heute aktuellen Kampfes der una sancta ecclesia um ihre wahre Existenz. Nur als selbst von diesem Kampf Betroffene hören wir Luthers Antwort an den Katholizismus recht, nämlich als an uns selbst gerichtet und uns selbst richtend. Und nun die Antwort, sie ist von verblüffender Schärfe: Jene Kirche sei nicht Kirche, weil in ihr Gott nur eine

Vokabel ist und keine Realität, weil in ihr trotz allem frommen Betrieb Gottes Herrschaftsanspruch nicht zu seinem Rechte komme [1]).

Es ist kein Zufall, daß die reformatorische Bewegung erst nach Jahren, in denen Luther in aller Stille im Hörsaal seine neue Heilserkenntnis unvermerkt vorgetragen hatte, in aller Öffentlichkeit aufbrach an der Frage des Ablaßhandels, also des Bußsakraments. Denn am Ablaßhandel war es mit Händen zu greifen, daß die fromme Praxis der damaligen Kirche nicht das Sichstellen unter das Kreuz Christi war, Beugung unter das Gericht Gottes, sondern der eudämonistische Versuch der Ichbewahrung, des Sich-vorbeidrückens um die Folgen der Sünde. Gewiß, das waren Auswüchse, noch dazu der vulgären Frömmigkeit. Aber in diesen Auswüchsen manifestierte sich ein Wesenszug, der Luther charakteristisch erschien für die katholische Frömmigkeit überhaupt: dies eben, daß sie von Gott redet, ohne zu wissen, was sie damit eigentlich tut. Luthers Realitätshunger aber will nicht einen gemalten, sondern den wirklichen Gott.

Was ihm das heißt: „wirklicher" Gott, das macht er sehr schlicht klar in seiner Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus, also in seiner Erklärung des Satzes: „Ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine andere Götter haben neben mir" [2]). Zweierlei ist dafür konstitutiv. Mit der ersten Überlegung überwindet Luther in (daß ich es einmal so nenne) geradezu genialer Prägnanz jede Intellektualisierung Gottes, die den wirklichen Gott verwechselt mit einem leeren Begriff. „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott" [3])? Antwort: „Worauf du nu (sage ich) dein Herz hängest und ve... läßest, das ist eigentlich dein Gott." Also: mag unser Begriff ...

1) Vgl. dazu vor allem meine Einleitung zu de servo arbitrio in M... Lutherausgabe Bd. V.

2) Im folgenden werden die Katechismuszitate nicht ein... da der Verf. den Leser vielmehr bitten möchte, die Vorrede ... Erklärung des ersten Gebots im Zusammenhang zu ...

3) Die Katechismuszitate sind nach der Schreibw... Symbolischen Bücher von Müller-Kolde wiedergegeb...

Gott sein wie immer, korrekt oder inkorrekt, ketzerisch oder orthodox, faktisch, existentiell ist Gott für uns allemal die Wirklichkeit, an die wir unser ganzes Herz hängen. Nicht an unsern Worten und Begriffen, sondern an der existentiellen Haltung oder Einstellung, die wir einnehmen mitten in der Profanität des Alltages, wird sich die Gottesfrage entscheiden. Da ist nichts, was uns nicht zum faktischen Gott zu werden vermöchte (Luther zählt auf): Geld und Gut („Siehe dieser hat auch einen Gott, der heißet Mammon") oder „Gewalt und Herrschaft", also die Macht, oder Venus, die Lust usf. Das alles und vieles andere ist in dieser Welt und wirklich nicht nur in den sog. heidnischen Religionen im ganz realen Sinne Gott: die Wirklichkeit, an die Menschen, vielleicht auch fromme Christen ihr ganzes Herz hängen, von der sie den eigentlichen Gehalt ihrer Existenz erwarten. Soll jeder wenigstens wissen, daß es sich nicht um das Idyll beschaulicher Sonntagnachmittage und den schmalen Streifen kultischer Übung, auch nicht um unverbindliche theoretische Spekulation handelt, wenn von Gott die Rede ist, sondern um seine eigene Existenz, über die heimlich oder unheimlich, jedenfalls unentrinnbar die Entscheidung fällt mitten in seinem Alltag. Das ist Luthers erster Schlag: die Überwindung des Verbalismus durch den existentiellen Realismus in seiner Phänomenologie der Religion überhaupt.

Und nun der zweite Schlag! Die ganz schlichte Erkenntnis: Gott ist im Grunde nichts anderes als die Wirklichkeit, an die Menschen faktisch ihr ganzes Herz hängen — sie macht deutlich, daß wir zwar in unsrer Begrifflichkeit korrekte Monotheisten sein mögen, in Wirk-hkeit aber mitten im Polytheismus stecken, daß wir also, in- wir unser Herz an alles Mögliche hängen, uns dauernd ver- gen gegen das erste Gebot: du sollst keine andern Götter haben ir. Daß wirklicher Monotheismus immer nur ist in der -rwindung der Götter oder der Dämonen. Also nie- tik begrifflicher oder dogmatischer Gegebenheit, son- gen Dynamik der Entscheidung. Denn das ist age Luthers, ob all das Vielerlei, an das wir er Herz verlieren, ob das das innere Recht hat,

für uns „Gott" zu sein, oder ob die Abhängigkeit davon nicht vielmehr Besessenheit bedeutet von Dämonen; Besessenheit, die uns zu willenlosen Sklaven macht und uns um den Sinn unsrer Existenz betrügt. Ist der Mammon, den man „in Beutel stecken oder in Kasten schließen kann", so exemplifiziert er, es überhaupt wert, daß man sein ganzes Vertrauen darauf setzt und in ihm den Sinn des Daseins sucht? Freilich, Luther ist Realist genug, um psychologisch das Verführerische einer solchen Einstellung nicht zu übersehen. Wer sieht nicht vor Augen, „daß die, so Gott und nicht dem Mammon trauen, Kummer und Not leiden, und der Teufel sich wider sie sperret und wehret, daß sie kein Geld, Gunst noch Ehre, dazu kaum das Leben behalten; wiederum, die dem Mammon dienen, haben Gewalt, Gunst, Ehre und Gut und alle Gemach für der Welt". Der Kult des Gottes Mammon ist schon eine lohnende Angelegenheit, denn dieser Gott ist eine ganz wesentliche Potenz in der Welt. Aber eben darum bedeutet er — mit andern Kulten ist's nicht anders — eine wirkliche Versuchung; eine Versuchung, sich die eigentlich entscheidende Frage zu verschleiern, ob man überhaupt an Dinge sein ganzes Herz verlieren darf und ihnen schrankenlos vertrauen, ob man sie zum Gott machen darf? Und wenn schon nicht an Dinge, weil wir der Sachen Herr sein sollten statt unter ihre Herrschaft zu geraten, ob dann wenigstens an irdische Personen, Mächte und Gewalten? Luther weiß, wie sehr seine Antwort gegen alle Schläue der berechnenden Vernunft, d. h. gegen den Augenschein geht: die Antwort, daß man an nichts von alledem sein Herz hängen soll, daß im letzten Sinn unseres restlosen Vertrauens wert nicht das Irdische, weil Vergängliche und Zweideutige ist, sondern nur der eine unsichtbare, außerirdische Wille, auf den als ewigen allein unbedingter Ver[laß] ist. „Siehe, da hast du nu, was die rechte Ehre und Gottesdi[enst] ist, so Gott gefällt, welchen er auch gebeut bei ewigem Zorn, [daß] lich daß das Herz kein andern Trost noch Zuversicht wis[se] zu ihm, lasse sich auch nicht davon reißen, sondern dar[über] und hintan setze alles, was auf Erden ist." Und nu[n] Gottesgedanke zugleich einen vollen und warmen [Sinn] bedingte Wille ist darum, darum aber auch all[es] unbedingten Vertrauens würdig, weil er die —

trauen sich erschließende — Unbedingtheit schöpferischer und unerschöpflicher Güte ist, auf die man sich schrankenlos verlassen kann, auch wenn sie in der harten Wirklichkeit des Lebens sich scheinbar „versteckt", auch wenn sie wunderliche Wege führt. Diese Güte ist freilich „ganz anders" als das, was wir Menschen Güte nennen, größer nämlich als unser Herz und Sinnen. Von dieser Güte schlechthin abhängig sein, ihr grenzenlos — auch gegen allen Augenschein — vertrauen, das allein ist nicht Besessenheit, sondern die Erlösung selbst: Befreiung dazu, überhaupt in letzter Eigentlichkeit vertrauen zu können und vertrauenswürdig zu sein; die einzige Erschließung der wirklichen Sinnhaftigkeit unsrer Existenz als in aller Angst und Sorge und Schuld der Welt geborgener Kinder Gottes. „Daher auch achte ich, wir Deutschen Gott eben mit dem Namen von Alters her nennen (feiner und artiger denn kein andere Sprache) nach dem Wörtlein Gut, als der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeußt, und von dem alles, was gut ist und heißet, ausfleußt." Das also ist Luthers zweiter Schlag: die Überwindung des faktischen Poly-Dämonismus durch den existentiellen Monotheismus in seiner christlichen Theologie.

Gott Gott sein lassen [1]), das ist kurz gesagt Luthers Kampfruf; ihn allein anerkennen als Heiland, als Helfer in aller Not und Geber alles Guten, das ist sein reformatorisches Anliegen. Das ist es, was er Glauben nennt: Das Geworfensein der ganzen Existenz auf den Vater Jesu Christi. Dieser Glaube schließt in sich die heroische Forderung, alles — auch das Höchste — an Gott verlieren, um alles — auch das Geringste, das des Lebens Notdurft ausmacht — von Gott zu gewinnen als seine Gabe. Mehr dieser Glaube schließt in sich die heroische Forderung, allererst uns selbst an Gott zu verlieren, um unser Selbst von ihm als seine Gabe [2]). Wann wären wir unruhigen Menschen derung am Ende?

it, quam ut faciam Deum. W. A. XL 1, S. 360.
yhr, die so weit komen, das sie völliglich gleuben, alle ding schafft und macht, Denn ein solch mensch

Gott Gott sein lassen, das ist Luthers reformatorisches Anliegen. Ihn Gott sein lassen können, darin steckte für ihn die ganze Problematik seiner Not. Ist jene Forderung nicht etwas Ungeheuerliches? Ein Gesetz, das tötet? Luther wäre nicht ins Kloster gegangen, hätte er sich nicht für Gott entschieden gegen die Götter dieser Welt. Mit der Forderung, alles, nämlich alle Güter, an Gott zu verlieren, konnte er damals allenfalls meinen fertig zu werden. Aber sich selbst an Gott verlieren, das war ihm unmöglich. Denn wie sollte er der Majestät Gottes standhalten, vor der nichts zu verstecken ist; wie Gott allein grenzenlos vertrauen, vor dem er ein böses Gewissen hatte, das ihn mit Mißtrauen und Angst erfüllte? [1]) Das war die Not seines Klosterkampfes, daß er, der mit allen Fasern nach Gott verlangte, doch diesen Gott mit Entsetzen fliehen mußte. Solange, bis Gott selbst ihm in den Weg trat als die Allmacht reiner, die Schuld vergebender Güte, die alles Mißtrauen und alle Angst von sich aus überwindet, die für uns da ist, ehe wir nur zu atmen anfangen. Das war für ihn die Erlösung, die Entdeckung des Evangeliums als einer frohen, das Gewissen befreienden Botschaft. „Denn wir künnten nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkenneten, ohne durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen, denn einen zornigen und schrecklichen Richter." Indem Luther Gott mit Christus in eins zu schauen, ihn im Bilde Christi als Heiland und Erlöser zu verstehen vermochte, dem man sich schrankenlos in jeder, auch der tiefsten Not des Gewissens anvertrauen kann, indem er Gottes Gerechtigkeit neu verstehen lernte, nicht als vergeltende, die lohnt und straft nach Verdienst und Würdigkeit, sondern als sich ausschenkende, die gerade den Schuldigen sucht, um ihm zu helfen — da fühlte er sich nach seinem Altersbericht

---

mus allen dingen gestorben seyn, dem guten und bösen, dem tod und leben, der hell und dem hymel und von hertzen bekennen, das er aus eygenen krefften nichts vermag." W. A. XXIV, S. 18, 29 ff.

1) „Solch vertrawen kunden die bösen gewissen nicht haben, denn sie erkennen Gott nicht weytter, denn das er eyn Gott S. Peters und aller heyligen ym hymel sey. Aber für yhren Gott erkennen sie yhn nicht, sonder halten yhn für yhren stockmeyster und zornigen richter." W. A. XIV, S. 16, 17 ff.

„wie neugeboren, als einer, der in die geöffneten Tore des Paradieses eingetreten" sei [1]).

Und nun kehren wir noch einmal zum Katholizismus zurück. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß niemals in seiner kirchlichen Entwickelung das Evangelium des Paulus völlig abhanden gekommen ist. Allenthalben in seiner Theologie, selbst im Nominalismus, in dem Luther erzogen wurde, vollends im liturgischen Gut der Kirche und ihrer Trostliteratur, ist „auch" von der Gnade Gottes die Rede, an der schließlich alles hängt. Aber freilich so, daß die Gnade (selbst bei Augustin ist es prinzipiell nicht anders) gedacht ist als ein Faktor neben andern, d. h. in einem Ergänzungsverhältnis steht zum menschlichen Verdienst. Mit der Konsequenz, daß für die dogmatische Theorie der Nachdruck auf der Gnade liegen mag, in der Praxis des frommen Lebens indes alles auf den Erwerb von Heiligkeit und Verdienst ankommt, so als ob es keine Gnade gäbe. Augustinisch lehren und pelagianisch leben — das ist das Ergebnis dieses Verständnisses. Das eben hat Luther bis in seine letzten Tiefen durchschaut. Wenn er zu sehen meinte, Gott sei im Katholizismus nicht mehr wie eine Vokabel, so eben in der Konsequenz seines existentiell monotheistischen Gottesverständnisses, wie wir es entwickelt haben. Wenn der wirkliche, der lebendige Gott keine anderen Götter neben sich duldet, wenn er alles Vertrauen ausschließlich auf sich bezogen haben will, dann ist eine Frömmigkeit, für die Gott nur ein Faktor des Vertrauens ist neben andern, neben den kirchlich-sakramentalen Darbietungen und den meritorischen Leistungen des Frommen, dann ist eine solche Frömmigkeit als dämonisch oder als Afterglaube entlarvt. Für Luther gibt es da kein Sowohl-Als-auch, sondern nur ein Entweder-Oder. Entweder Gnade und dann kein Verdienst, oder Verdienst und dann Aufhebung der Gnade. Entweder Vertrauen auf Gott allein und dann Mißtrauen gegen das eigene Selbst, oder Vertrauen auf das eigene Selbst und dann Mißtrauen und Zweifel gegen Gott. Entweder ist der Mensch ganz und gar von Gott abhängig oder Gott ist nicht Gott, sondern ein Götze, der sich nach dem Belieben des Menschen zu richten hat. „Darüber ist auch ein falscher

1) BoA IV, 428 Z. 1 f.

Gottesdienst und die höheste Abgötterei, so wir bisher getrieben haben, und noch in der Welt regieret, darauf auch alle geistlichen Stände gegründet sind, welche allein das Gewissen betrifft, das da Hilfe, Trost und Seligkeit suchet in eigenen Werken, vermisset sich Gott den Himmel abe zu zwingen und rechnet, wieviel es gestiftet, gefastet, Messe gehalten hat usw. Verlässet sich und pochet darauf, als wölle es nichts von ihm geschenkt nehmen, sondern selbst erwerben oder überflüssig verdienen, gerade als müßte er uns zu Dienst stehen und unser Schuldener, wir aber seine Lehenherrn sein. Was ist das anders, denn aus Gott einen Götzen, ja einen Apfelgott gemacht, und sich selbst für Gott gehalten und aufgeworfen?"

Das ist Luthers Kritik am Katholizismus — freilich eine Kritik, die losgelöst von jenem historischen Anlaß zur Kritik wird aller Religion, auch der protestantischen —: er weiß nicht, nicht einmal in seiner theologischen Theorie, was Gott ist. Daß sein Anspruch ein totaler ist, der das ganze Vertrauen des Menschen fordert und damit den Menschen als ganzen in seinen Dienst nimmt. Er weiß nicht, was Christus ist. Daß Christus der Name Gottes ist, in dem Gott sich uns ganz schenkt als Heiland in aller Not; der Name, in dem er die Gnade als das Innerste seines Wesens, als sein Herz offenbar macht. Er weiß nicht, was Kirche ist. Nämlich der Ort, an dem sich die von allem Selbstvertrauen wie aller Verzweiflung erlösende Mächtigkeit des Christus als des Heilandes auswirkt; der Ort, an dem Gott wirklich und existentiell als Gott, als der allein Lebendige und Gute, als Herr aller Herren und König aller Könige an-erkannt wird und regiert [1]).

Mit diesem seinem radikalen Gottesverständnis hat Luther damals den Katholizismus an seiner Wurzel getroffen. Den Moralismus der guten Werke nicht weniger wie den Sakramentalismus und die mit ihm zusammenhängende Hierarchie der kirchlichen Heilsanstalt. Überwunden durch das personhafte Verständnis Gottes, der nicht nur den Menschen als ganzen, sondern das Ganze des Geschehens in Zeit und Raum lebendig wirkt und beansprucht. Es ist eine ganz neue Schau, die sich Luther eröffnet: Das Sakrale

1) Luthers Erklärung des III. Artikels, Müller-Kolde S. 456 §§ 43 ff.

und das Profane stehen nicht wie im Katholizismus neben- oder übereinander als getrennte Bezirke. Vielmehr in der Sphäre der Profanität fällt die Entscheidung für oder gegen das Heilige. Die Flucht in eine an sich heilige Sphäre wie Kloster, Zölibat usw. ist nur Flucht vor dem Gott, der als der semper actuosus allenthalben wirkt und schafft und nichts, was ist und geschieht, aus seiner Hand und seinem Herrschaftsanspruch fallen läßt. So wird das ganze Geschehen durch Luthers Gottesverständnis entklerikalisiert und profanisiert, damit alles Geschehen in dieser Welt geheiligt werde. Ist das Zentrum seiner Erfahrung der in Christus uns begegnende Erlösergott, so gewinnt er gerade von diesem Zentrum her ein ganz neues positives Verständnis der Schöpfung; daß diese unsre profane Welt die Welt des richtenden und erlösenden Gottes ist, der alles schafft und wirkt, der in den Dingen, Menschen und irdischen Ordnungen wie in Masken sich vermummt, sie alle, selbst das Böse und den Satan als seine Werkzeuge gebraucht und seinen Zwecken dienstbar macht: „gerade als sey die gantze welt mit yhrer oberkeit Gotts turnyr und reuterey“ [1]), „eyn spiel Gottes“ [2]). Nirgend ist ihm auszuweichen, allenthalben begegnet uns, wenn auch versteckt, sein Anspruch, der ein göttlicher Ernst ist. So ist etwa die Gemeinschaft in Ehe und Familie, nach einer Formulierung des alten Luther, das seminarium, in dem die Gemeinschaft der Heiligen, also wahre Kirche „geübt“ werden will [3]). Ist etwa die Obrigkeit die von Gott um der Sünde willen eingesetzte Ordnungsmacht, die das Böse, wo es nicht freiwillig bekämpft wird, mit Gewalt unterdrückt und den ungeratenen Buben droht mit dem „Meister Streckebein“. Die Forderung des ersten Gebots, die Forderung der exklusiven Zuwendung an Gott und Abwendung von allem Irdischen, sie hat nicht etwa zur Folge eine mystische Weltflucht, die das Irdische verachtet und von einem Wolkenkuckucksheim träumt, sondern vielmehr umgekehrt das radikale Ernstnehmen des Lebens in der Pro-

1) W. A. XIX, 360, 19 f.; XL 1, 175.

2) W. A. XV, 370, 29; 373, 8 ff.

3) Vgl. dazu die auch sonst außerordentlich wertvolle Schrift von Erich Seeberg, Studien zu Luthers Genesisvorlesung. 1932, S. 72.

fanität, das eben darin seine metaphysische Bedeutsamkeit hat, daß es als Werk Gottes verstanden, aus seiner Hand genommen und unter seinem Anspruch gesehen wird, daß es verstanden wird als Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Satan. Die Kultusgemeinde aber ist der Ort, an dem in aller Direktheit jener sonst versteckt begegnende Anspruch bezeugt und vernommen wird in Predigt und Sakrament.

Dieser Anspruch geschieht, so sahen wir, mitten in der Welt der Profanität, wie Christus sehr profan im Stall zu Bethlehem erschienen ist. Er geschieht in der konkreten Situation des Alltags. Darum redet Luther von diesem Anspruch zu den Deutschen in aller Unmittelbarkeit deutsch; also so, daß er dem „gemeinen Mann" „aufs Maul sieht" und seine bluthafte Sprache spricht [1]). In seine Sprache wird das Zeugnis der Schrift „übersetzt", damit der deutsche Mensch des 16. Jahrhunderts es nicht überhören kann. Wobei Luther das Dolmetschen bei all seiner Ehrfurcht vor dem Wortsinn nicht wie Erasmus versteht als primär philologische Aufgabe, sondern als die religiöse Aufgabe der Gegenwartwerdung, der Vergegenwärtigung eben des göttlichen Anspruchs, der hier und jetzt durch menschliches Zeugnis ergeht. In diesem Sinne überträgt er in seiner Exegese ganz naiv biblische Szenen und Personen in solche seiner unmittelbaren deutschen Gegenwart, jeden Historismus durchbrechend durch die Aktualität seines religiösen Denkens.

Es wäre ein Thema für sich, der Frage nachzugehen, ob und wieweit die Reformation eine Konzeption des germanischen Geistes ist auf dem Boden des Evangeliums [2]), so wie das alte Dogma eine Konzeption des griechischen und der abendländische Katholizismus mit seinem juristischen Denken eine Konzeption des römischen Geistes darstellt. Diese Frage läßt sich nicht im Vorbeigehen erledigen. Aber das müßte deutlich geworden sein, daß die Reformation nicht einfach eine Evolution der deutschen Seele ist wie etwa die deutsche Mystik, vielmehr der Ausdruck ihrer lebendigen Begegnung mit dem geschicht-

1) Vgl. dazu den „Sendbrief vom Dolmetschen" vom Jahre 1530. W. A. XXX 2, 637.

2) Dazu vor allem R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV. 1. Die Lehre Luthers. Deichert 1917 (inzwischen neu aufgelegt), § 73.

lichen Christus der Kirche. Weil es sich darum handelt, um lebendige Begegnung, wird in der Reformation die deutsche Seele innerlichst aufgewühlt, kommt sie in Luther zu einer nun eben nicht kopierten, sondern originalen Erfahrung der Vollmacht des Christus und der ihn bezeugenden neutestamentlichen Lebenswelt. Luther hat nicht einfach den Paulinismus repristiniert, sondern die Erfahrung des Paulus in seiner Weise neu gemacht und theologisch selbständig gedeutet. Deutsch ist die Wärme seines Empfindens, die Betroffenheit seines Gemüts, der Zug aufs Ganze, die Überwindung des eshaft-Dinglichen, des juristisch Berechnenden und spekulativ Theoretischen durch das voluntaristisch-personale Denken; deutsch der Wille, allem voran seinen lieben Deutschen das Evangelium zu erschließen als frohe und befreiende Botschaft. „Wyr seyen deutsch Theologen, das laßen wyr ßo seyn. Ich danck Gott, das ich yn deutscher zungen meynen gott alßo höre und finde, als ich und sie mit myr alher nit funden haben, Widder in lateynischer, krichscher noch hebreischer zungen. Gott gebe, das dißer puchleyn mehr an tag kumen, ßo werden wyr finden, das die Deutschen Theologen an zweyffell die beßten Theologen seyn." So schreibt Luther ganz charakteristisch und nicht ohne Anflug von Stolz am Ende seiner Vorrede zur Theologia deutsch [1]).

Die Reformation ist gewiß keine innerdeutsche Angelegenheit [2]), denn in ihr wurde gerungen um den Gott, der der Herr ist Himmels und der Erde. Aber freilich, sie ist Ereignis geworden im schmalen Raum der deutschen Geschichte, weil der deutsche Mann Luther von diesem Gott ergriffen zu einem Streiter seiner Sache wurde, der sonder Furcht, der Welt und dem Teufel zum Trotz, seinem Auftrag gehorsam war, Wort Gottes, seinen Anspruch dem deutschen Volke zu verkünden und sonst nichts. War es zum Segen? War es zum

1) W. A. I, 379.

2) Vor Entgleisungen solcher Art sollte heute allein schon die Erinnerung daran warnen, daß 1917, unter dem Zwang der Kriegspsychose, unsre Gegner es waren, die Luther den Charakter des religiösen Reformators absprachen, die es wagten, „die deutsche Reformation als Vorläuferin des ‚Militarismus von Potsdam' zu schildern und in Calvin den eigentlichen Reformator zu feiern". Otto Scheel, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenberger Reformation. Festgabe für A. v. Harnack, 1921, S. 366.

Fluch? Jedes Geschlecht muß erneut zu dieser Frage stehen und die Antwort sich selber geben. Nur wenn Gott als das erste und letzte Anliegen anerkannt wird, vor dem alles andere versinkt, durch den es zugleich seine ganze Entscheidungsschwere gewinnt, nur dann wird verstanden, daß die Reformation mehr war als ein überflüssiges Theologengezänk im grauen Mittelalter. Daß sie eine Notwendigkeit war, nein nun eben nicht *war*, sondern je und je neu *ist*: als Angriff Gottes von Geschlecht zu Geschlecht. — —

Ein frischer Wind weht heute durch die deutschen Lande. Eine neue Verantwortlichkeit ist entbrannt, ein mannhafter Wille zur Zucht und Gemeinschaft des Volkes, der Familie, auch der Kirche. Es gilt nicht mehr als Schande, in aller Öffentlichkeit den Namen Gottes im Munde zu führen. Gott Lob und Dank, daß dem so ist! Aber dann wird es gerade heute die Schicksalsfrage der Reformation sein an die deutsche Nation, an uns, ob wir wirklich in heiligem Ernst wissen, *was* das eigentlich heißt und auf sich hat, und zwar in unserer ganz konkreten Lage, wenn wir reden von Verantwortlichkeit, reden vom lebendigen Gott. Weil uns Deutschen die Reformation geschenkt ist, wahrlich unverdient geschenkt, haben wir die Möglichkeit nicht, dem erschütternden, Gewissen schärfenden Ernst ihrer Frage auszuweichen; ihre Warnung zu überhören, daß gerade da, wo der Name Gottes *ge*braucht wird, er auch am ersten *miß*braucht werden kann. Die Reformation ist kein Kapital, von dem sich geruhsam leben läßt, sondern ein Ruf zum Kampf, zum Kampf um die Herrschaft Gottes. Mit Zittern hat Luther darum gewußt, daß die Stunde der heilbringenden Heimsuchung Gottes für das deutsche Volk auch einmal zu Ende gehen kann, und seine Deutschen gemahnt, das „heute" wohl auszukaufen[1]). Mit Erschrecken hat er gesehen, daß der

1) Ich erinnere nur an die bekannte Stelle W. A. XV, S. 32: „Lieben deutschen, keufft, weyl der marck fur der thür ist, samlet eyn, weyl es scheynet und gutt wetter ist, braucht Gottis gnaden und wort, weyl es da ist. Denn das sollt yhr wissen, Gottis wort und gnade ist ein farender platz regen, der nicht wider kompt, wo er eyn mal gewesen ist. Er ist bey den Juden gewest, aber hyn ist hyn, sie haben nu nichts. Paulus bracht yhn ynn kriechen land. Hyn ist auch hyn, nu haben sie den Türcken. Rom und latinisch land hat yhn auch gehabt, hyn ist hyn, sie haben nu den Bapst. Und yhr deutschen dürfft nicht dencken, das

Protestantismus auch einmal sein reformatorisches Erbe verspielen kann, und gefleht, er möge das ihm anvertraute Wort Gottes hüten als seinen kostbarsten Schatz. Oder wäre es etwa von vornherein ausgemacht, daß wir Protestanten auch heute besser verstehen als die Kirche Roms, was das eigentliche Anliegen der una sancta ist? Stecken wir am Ende diesmal in solcher securitas, dessen allzu sicher uns zu wähnen? Fürwahr, wir haben das Wort Gottes nicht in Pacht bekommen; der Geist Gottes weht, wo er will. Wir können nur flehen, daß Gott uns eine Kirche schenke und eine Theologie, die von der reformatorischen Frage bewegt, eben diese Frage in unverblümtem Deutsch heute in die Herzen hämmern; und ein Volk, das von dieser Frage, der Frage nach dem wirklichen, dem lebendigen Gott in seiner Seele betroffen, aus ihr die Antwort sich holt für eine gesegnete Gestaltung seiner Zukunft.

Luthers Kirchenbegriff.

Von Lic. theol. Günter Jacob in Roßdorf b. Forst i. L.

In einer ersten Sichtung des Materials springt unmittelbar die fundamentale Einsicht heraus: Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei (W. A. 7; 721, 12).

„Denn zum ersten hat er ein sonderliche gemeyne ynn der welt, welche ist die mutter, so ein yglichen Christen zeugt und tregt durch das wort Gottes, welches er offenbaret und treibt, die hertzen erleucht und anzündet, das sie es fassen, annemen, daran hangen und dabey bleiben" (W. A. 30, 1; 188, 23 im Gr. Katechismus, dessen lapidare Formeln in der Erklärung zum 3. Artikel ungemein instruktiv sind) „Der selbigen" — nämlich der communio sanctorum, die Luther hier im Abweis des für ihn belasteten Wortes „Gemeinschaft" als „heiliges Häuflein, Gemeine auf Erden, Sammlung, heilige Christenheit" verdeutscht — „bin ich auch ein stück und gelied, aller gütter, so sie hat, teilhafftig und mitgenosse, durch den Heiligen Geist dahyn gebracht und eingeleibet, dadurch das ich Gottes wort gehört habe und noch höre, welchs

yhr yhn ewig haben werdet, Denn der undanck und verachtung wird yhn nicht lassen bleyben. Drumb greyff zu und hallt zu, wer greyffen und hallten kan, faule hende müssen eyn bösses jar haben."

ist der anfang hynein zu komen" (W. A. 30, 1; 190, 8) „Ecclesia enim nascitur verbo promissionis per fidem, eodemque alitur et servatur. hoc est, ipsa per promissiones dei constituitur, non promissio dei per ipsam" (W. A. 6; 560, 33) „Odder seid yhr darumb die kirchen, das yhr eitel newigkeit auffbringt, Gottes wort darüber endert, lestert verfolget und mordet dazu stifft und klöster, als die kirchen reuber ynne habt? Ja des Teuffels kirche seid yhr, die selbige ist eine lügenerin widder Gottes wort, und eine mörderin, wie sie sihet das yhr Gott der teuffel auch ein lügener und mörder ist. Denn die rechte Kirche mus ja die sein die sich an Gottes wort helt und dar über leidet, wie wir (Gott lob) thun, und niemand morden noch von Gottes wort füren (W. A. 30, 2; 321, 9) „Denn wir haben (Gott lob) das wort Gottes rein und gewis, wie es der Bapst nicht hat. Wo aber Gottes wort rein und gewis ist, da muß es alles sein, Gottes reich, Christus reich, Heiliger Geist, Tauffe, Sacrament, Pfarrampt, Predigtampt, Glaube, Liebe, Creutz, Leben und Seligkeit, und alles, was die Kirchen haben sol" (W. A. 38; 237, 10).

Durch das Wort wird im Vollzuge seiner Verkündigung Kirche als Versammlung der dem Worte Hörigen. Eine Aufhellung des lutherischen Kirchenbegriffs ist nur möglich, wenn die mit dem Zeugungscharakter des Wortes gesetzte und eben darin unauflösliche Spannung von Wort und Haufe stets nur im Vollzuge ihrer aktuellen Dynamik, nicht aber als zufällige Addition verstanden wird. Die Auflösung dieser Spannung führt zu den beiden Möglichkeiten einer Deutung von Kirche, von denen sich das reformatorische Verständnis scharf abhebt. Die Auflösung der Spannung zum objektiven Pol hin führt zum Sakramentalismus eines institutionellen Apparates (womit freilich das Wesen des Wortes völlig verkehrt ist), und die Auflösung der Spannung zum subjektiven Pol hin führt zur in sich selbst ruhenden personalen Gemeinschaft purer Innerlichkeit. Im Gegensatz zur massiven Verleiblichung im römischen System und zur spiritualistischen Verflüchtigung in der Innerlichkeit schwärmerischer Zirkel steht die reformatorische Deutung der Kirche. Sie entspringt und sie verharrt in der in der Geschichte ständig Ereignis werdenden Spannung von Wort und Haufe: „Denn Gottes wort kan nicht on Gottes Volck sein, widerumb Gottes Volck kan nicht on Gottes wort sein" (W. A. 50; 629, 24). Innerhalb dieser Spannung können auch die Prädikate der Glieder dieses Haufens, sancti, fideles, geistliche Gemeine, ihre sachgemäße Auslegung erfahren. Was diesen Haufen zur echten Versammlung macht, ist nicht die

Konformität des moralischen oder mystischen Habitus, sondern das gemeinschaftliche Hörigsein dem Worte gegenüber. Wiederum ist das Wort wirklich Wort nur im konkreten Vollzuge seiner Vergegenwärtigung. Weder gibt es die Gläubigen an sich, noch gibt es das Wort an sich. In ihrem wesensmäßigen Aufeinanderbezogensein liegt das Verständnis des reformatorischen Kirchenbegriffs beschlossen.

Luther hat zwei Möglichkeiten der Entmächtigung des Wortes vor Augen, seine Versteinerung als magische Kultformel und pädagogische Norm (lex) innerhalb des Systems der traditiones humanae des Papsttums und seine Verflüchtigung zum Zeichen subjektiver Bewegtheit im Schwärmertum. Diese Entmächtigung des Wortes hat im Gefolge den Zerfall der Geschichte in der Zeitlosigkeit eines sakralen Instituts oder individuellen Seins. Von Luther aber wird im Vollzuge des echten Hörigseins das Wort in seiner geschichtsbildenden Mächtigkeit auf dem Felde des reformatorischen Kampfes erfahren. Die Erfahrung auf diesem Felde, im Zusammenprall mit Satan, läßt ihn im konkreten Stand des Hörigseins auch das weite Feld der Weltgeschichte in Vergangenheit und Zukunft in der perspektivischen Bezogenheit auf das Heute verstehen. Nur hier wird die vom Wort gezeugte und im Hörigsein auf das Wort gestaltete Kirche als der Haufe offenbar, der unter dem Worte ficht. So setzt eine Klärung des Kirchenbegriffs Luthers die Aufhellung seiner Geschichtsdeutung voraus. Diese Geschichtsdeutung geschieht im Hörigsein auf das Wort. Die reformatorische Situation wird als Schlachtfeld des Kampfes zwischen Wort und Satan erfahren. Die konkrete Bedrängnis auf diesem Schlachtfeld wird als Teilabschnitt des Schlachtfeldes der Weltgeschichte geschaut, deren hintergründiger Kampf in Vergangenheit und Zukunft das Heute der eigenen Zeit zum dramatischen Höhepunkt im Akt der Entscheidung werden läßt.

Luthers Deutung spiegelt in ihren Nuancen den jeweiligen konkreten Stand wieder. Unter dem Eindruck der aktuellen Ereignisse enthalten die Schriften bis etwa 1522 Hymnen auf das Wort, das in seinem Vollzuge den Widersacher aufdeckt, ihn entlarvt und damit zu Falle bringt. Das spätere Schrifttum aber schildert aus schmerzlicher Erfahrung heraus den Zusammenprall von Wort und Satan

so, daß der Aufstand des in Masken und unter geschichtlichen Ereignissen konkret auf den Plan tretenden Widersachers vor dem „lieben Jüngsten Tag" immer umfassender und erbitterter wird. In dieser der jeweiligen Lage entsprechenden verschiedenen Akzentuierung wollen wir uns diese Polarität von Wort und Satan auf dem Felde der reformatorischen Zeitgeschichte veranschaulichen:

„Das hat (nämlich Gottes Wort), wenn ich geschlafen han, wenn ich wittenbergisch bier mit meynem Philipo und Amßdorff getruncken hab, also vil gethan, das das Bapsttum also schwach worden ist, das ym noch nye keyn Fürst noch Keyser so vil abgebrochen hat .. Wann ich hett wollen mit ungemach faren, ich wolt Teutzsch landt in ein groß plut vergießen gebracht haben, ja ich wolt woll zu Wurmbs ein spil angerichtt haben, das der keyser nit sicher were gewesen ... Ich hab nichts gemacht, ich hab das wort lassen handeln" (W. A. 10, 3; 18, 15) „Unßer herre Jhesus wirt yhn (den antichristlichen Papst nämlich) tödten mit dem mund seynes geystes. Das thun wir, ßo wir getrost furt faren, wie angefangen ist, des Bapst und der Papisten buberey und triegerey unter die leut treyben, mit reden und mit schreyben, biß das er ynn aller wellt bloß auffdeckt erkennet und tzu schanden werde" (W. A. 8; 682, 32) „Hab ich nit dem Bapst, Bisschoffen, Pfaffen und munchen alleyn mit dem mund on allen schwerd schlag, mehr abbrochen, denn yhm bißher alle Keyßer und Könige und Fürsten mit alle yhrer gewalt haben abbrochen?" (W. A. 8; 683,8) „Ich bynn jhe gewiß, das meyn wort nitt meyn, sondernn Christus wort sey, ßo mus meyn mund auch des seyn, des wort er redet .... Es ist nit unser werck, das itzt ynn der welt geht. Ein ander man ists, der das redle treybt, den sehen die Papisten nit und gebens unß schult. Sie sollens aber gar schyr ynnen werden. Der teuffel hat sich lange tzeyt für dissen jaren gefürcht und den braten vonn ferne gerochen, hat auch viel prophetzeyen da widder lassen außgehen .. Er hett mich auch offt gar gerne tödtet, itzt wolt er gerne, das ein leyblich auffruhr würde. Er muß on hand und alleyn mit dem mund verstöret werdenn .. Sihe nun, treybe und hilff treybenn das heylige Evangelium, lere, rede, schreyb und predige, wie menschen gesetz nichts seynn .. und laß uns das noch tzwey jar treyben, ßo sol tu wol sehen, wo Bapst, Bisschöf, Cardinál, Pfaff, Munch, Nonne ... und das gantze geschwürm und gewürm Bepstlichs regements bleybe. Sihe, was hats gewirckt alleiyn ditz eynige jar, das wir habenn solche warheyt getrieben und geschryben, wie ist den Papisten die decke ßo kurtz und schmal wordenn" (W. A. 8; 683, 15, 20) „Wen du es dafür heltist, das des Luthers lere Euangelisch und des Bapsts uneuangelisch sey, so mus tu den Luther nicht so gar hyn werffen, du wirffist sonst seyn lere auch mit hyn, die du doch für Christus lere erkennist, sondern alsso mus tu sagen; der Luther sey eyn bube odder heyliger, da ligt myr nichts an, seyn lere aber ist nicht seyn, sondern Christus selb" (W. A. 10, 2; 40, 7) „Schelte, lestere, richte mein person und mein leben nur frisch wer

do wil, es ist yhm schon vorgeben. Aber niemant warte vonn mir noch hult noch gedult, wer meynenn hern Christum, durch mich geprediget, und den heyligenn geyst zu lügenern machen wil. Es ligt nichts an myr, aber Christus wort wil ich mit frölichem hertzen und frischem Mut vorantworten niemants angesehen" (W. A. 6; 325, 15).

Diese Stellen aus den Jahren der reformatorischen Epoche, in denen „das selige Licht der christlichen Wahrheit durch Papst und die Seinen zuvor verdrückt wieder aufgangen, dadurch ihre mannigfaltigen schädlichen und schändlichen Verführungen .. öffentlich an den Tag gebracht und zuschanden worden ist" [1]), veranschaulichen die geschichtsbildende Mächtigkeit des Wortes. Die Alleinwirksamkeit des Wortes wird auch an der reinen Werkzeugrolle, an dem Bewußtsein Luthers, aus dem „Winkel" in die Öffentlichkeit „gerissen" (raptus) zu sein [2]), deutlich. Indessen das Wort ruft den Widersacher auf den Plan. Während Luther zunächst erfüllt ist von Hoffnung auf einen sichtbaren Sieg des Wortes Gottes über den allenthalben losbrechenden Widersacher, wird im Fortgang des reformatorischen Kampfes, der eben als Kampf des Wortes gegen den in Masken konkret auf den Plan tretenden Widersacher ergriffen und gehorsam durchgefochten wird, der Aufstand Satans in den Bewegungen der Zeit (Bauernrevolte, Schwärmertum, Rationalismus Zwinglis, der antinomische Streit) immer heftiger erfahren. Dadurch erstarren gleichsam die Fronten. Der Zusammenprall des Wortes, dessen Dynamik sich jetzt in die Starrheit der pura doctrina mit ihren wenigen lapidaren und stereotypen Formeln verkapselt — ein Prozeß bedeutsamer Umschichtung in der Theologie Luthers, den man nicht einfach als „Verknöcherung" verstehen darf —, mit dem Satan steht jetzt im Kulminationspunkt. Nur im eschatologischen Wunder des „lieben Jüngsten Tag" wird der Triumph des Wortes über den Widersacher erhofft. Die viva Vox Evangelii, die die antichristliche Herrschaft aufdeckt, entlarvt und die Gewissen aus der Versklavung unter Menschensatzungen befreit, wird mehr und mehr

1) H. Preuß, Martin Luther, Der Prophet, 1933, hat eine Fülle von Stellen beigebracht, in denen der Anbruch der neuen Zeit unter dem Bilde des hellen Lichtes gesehen wird, S. 230 ff.

2) Das Material zu rapi bei H. Preuß a. a. O. S. 110.

das „arme Windlicht Gottes", gegen das der Widersacher Stürme entfesselt. Aus allen Winkeln bricht Satan heraus, um das Licht des Wortes auszulöschen. Besonders instruktiv sind hier Worte aus der Schrift „Wider die Antinomer", 1539:

„Ich halt, das ich allein mehr denn zwenzig sturmwinde und Rotten, die der Teuffel geblasen hat, erlidden habe. Erstlich war das Bapsttum, Ja ich acht, alle welt solt schier wissen, mit wie viel sturm winden, bullen und bücher der Teuffel durch sie wider mich getobet, wie gar jemerlich sie mich zu rissen, zu fressen, und zu nicht gemacht haben, On das ich sie zu weilen auch ein wenig angehaucht, aber damit nichts ausgericht denn das sie zorniger und toller worden, zu wehen und zu sprüen bis auff diesen tag on aufhören. Und da ich nu mich für solchem sprüen des Teuffels schier ausgefürchtet hatte, bricht mir der Teuffel ein ander loch herein, durch den Müntzer und auffruhr, damit er mir das liecht schier ausgewehet hette .." (W. A. 50; 475, 16). „Aber der Teuffel ist herr ynn der welt, und ich habe es selbs nie können gleuben, das der Teuffel solt Herr und Gott der welt sein, bis ichs nu mals zimlich erfaren, das es auch ein artickel des glaubens sey: Princeps mundi, Deus hujus seculi" (W. A. 50; 473, 34). „Das ich auch aus eigener erfarung ... hab müssen lernen daß die Kirche umb des lieben worts willen, Ja um des frölichen, seligen liechts willen, kan nicht ruge haben, Sondern mus ymer newe und aber newe sturm winde des Teuffels gewarten" (W. A. 50; 475, 36). „Wenn der jüngste tag nicht nahe vorhanden were, so were es nicht wunder, das über solcher lesterung Himel und Erde einfiele, Aber weil Gott solchs leiden kan, mus der tag nicht fern sein" (W. A. 50; 513, 36). Der Aufruhr Satans aber ist nicht eine Episode einer kirchenhistorischen Epoche, sondern er ist das Kriterium für die Echtheit des Wortes [1]). Der „Rumor", den das Wort schafft, wird stärkster Beweis seiner Richtigkeit. „Das kompt daher, denn wo Gott mit seim wort ist, da ist der Teuffel zornig, kan es nicht leiden, yhm wird sein reich gemindert. Wo er aber allein ist, da das wort Gottes nicht gehet, da kan er wol from seyn, braucht seiner tücke nicht so sehr, heuchelt und schmückt sich feyn, das man yhn auch wol für den heiligen geist möchte ansehen, er lest die seinen viel guter werck thun, beten, fasten, kirchen bawen, Messen und jartage stifften, stelt sich, als sey er gantz heilig und from. Wenn aber das wort Gottes widder an das liecht kompt, und er also verradten wird und ausgezogen; da tobet er und wütet, ist toll und thöricht, kan es nicht leiden, wird zornig und weckt auch seine glider auff ... Ist also auffgewacht, und wo das wort Gottes ym Schwank gehet, da reget er sich am meisten" (W. A. 19; 321, 37). „Aber keinem ding ist er so feind als dem lieben wort, Und das darumb; er kan sich unter allen creaturn bergen, allein das wort deckt yhn auff, das er sich nicht bergen kan,

1) Gute Materialsammlung und Deutung bei Harmannus Obendiek, Der Teufel bei Martin Luther, 1931, vgl. S. 145—168.

und weiſet jederman, wie ſchwartz er iſt. Da wehret er und ſperret ſich und hengt die fürſten und Biſchöffe an einander und meinet ſich alſo widder zu zudecken, Aber es hilfft nicht, das wort zeucht yn dennoch ans liecht, darumb ruget er auch nicht, und weil yn das Euangelion nicht wil leiden, ſo wil ers auch widderumb nicht leiden" (W. A. 32; 36, 33). „Denn es (das Wort) iſt ein zeichen, dem alle teuffel und alle welt widerſprechen und nicht rugen, bis ſie es umbſtoßen mit ſo mancherley gewalt und liſt, mit ſo viel ketzerey und menſchen lere, Und wie wol viel verfüret davon fallen, dennoch bleibt es ſtehen .. Und wo Gott nicht ſo feſt und ſtarck hie hielte, unſerhalben were freilich von der gantzen heiligen ſchrift odder Euangelio nicht ein wort überblieben, were auch weder Tauffe noch Sacrament mehr vorhanden, wie es bey den Türcken geſchehen iſt. Der teuffel hette ſie lengeſt rein aus der welt gereumt." (W. A. 31, 1; 421, 6.)

Das Feld der reformatoriſchen Situation als des Zuſammenpralls von Wort und Satan weitet ſich für Luther aus zum Felde der Weltgeſchichte. Denn nichts anderes iſt dieſe Weltgeſchichte ſeit den Tagen des Paradieſes als der Schauplatz, auf dem Wort und Satan miteinander im Kampf um das „Gewiſſen" des Menſchen liegen [1]). So bedeutet dieſe Ausweitung des Blickfeldes in die Vergangenheit und in die Zukunft nur die Verſchärfung des Entſcheidungscharakters im gegenwärtigen Stande des nunc et hodie dieſes Kampfes, der durch die Weltgeſchichte hindurch bis zu ſeiner Gipfelung vor dem Jüngſten Tag die gleiche Struktur trägt. Seit dem Sündenfall iſt dieſer Zuſammenprall, in der Tötung Abels durch Kain, in der Verwerfung der Propheten und Chriſti, in der Herrſchaft einer machtvollen, anerkannten Kirche über die reliquiae, die verachtet und verfolgt worden ſind, das eigentliche Ereignis aller Geſchichte. Dieſes Ereignis ſchafft von Anfang an die Kirche der Ungerechten und die Kirche der Gerechten als die zwei generationes der Menſchheit. Denn Wort und Satan ſind um den Menſchen miteinander im Streit. Aber der Menſch ſteht nicht im Vakuum einer neutralen Zone zwiſchen ihnen. Er iſt immer ſchon von Gott oder von Satan beſeſſen. Dennoch iſt darin ſeine verantwortliche Entſcheidung nicht aufgehoben. Es gibt kein medium regnum zwiſchen dem regnum Dei und dem regnum Satanae, mutuo sibi et perpetuo pugnantia (W. A. 18; 626). Man iſt ent-

1) Vgl. Hanns Lilje, Luthers Geſchichtsanſchauung, 1932, S. 68 ff., H. Obendiek a. a. O. S. 53 ff., E. Seeberg, Luthers Theologie I, 1929, S. 132 ff.

weder im Haufen der dem Worte Hörigen so zwar, daß der Satan je und je diesen Haufen in der Geschichte und den Einzelnen im „Stündlein des Treffens" anficht, um ihn von dem Feldzeichen des Wortes abzudrängen in die praesumptio und desperatio hinein — denn Satan ist nach Luther der „spiritus tristitiae" —, oder man ist im Haufen der dem Satan Hörigen, so zwar, daß das Wort als Predigt, als Vergegenwärtigung in Gleichzeitigkeit dem Einzelnen ins Herz dringt, ihn aus der Tyrannis des Satan zu befreien.

Die Struktur dieser Haufen in ihrer wechselseitigen Beziehung und in ihrem unauflöslichen Ineinander ist das Problem des lutherischen Kirchenbegriffs, dessen Lösung wir weitertreiben müssen. Schon hier kann im Hinblick auf das Bild vom Schlachtfeld — vgl. die militia Christiana, Treffen, das Zufeldeliegen (Disputationen ed. Drews S. 433) — gesagt werden, daß für die Zuschauer die Haufen unentwirrbar ineinander gemengt sind (auch Judas ist unter den Aposteln, Drews S. 192), daß in dieser Unentwirrbarkeit die Zugehörigkeit zum Haufen nur im Akt des Glaubens, d. h. im Vollzuge des Hörigseins sich entscheidet, und daß das Ineinander der Haufen nicht innerweltlich aufgelöst wird. Das Ineinander der Haufen in diesem Säkulum ist Zeichen des eschatologischen Standes der Welt. Aber dem Hörigen ist im Worte zugleich gegen Vernunft und Augenschein trotz aller satanischen Vernebelungen mitten unter dem offensichtlichen Sieg des gegnerischen Haufens der Triumph verbürgt. Denn das Wort wird dem Hörigen die Kunde von der am Kreuz Christi einmal entschiedenen Schlacht mit den Mächten der Welt.

Auf diesem Felde nur kann Luthers Kirchenbegriff seine Interpretation erfahren. Schon für die Existenz des Einzelnen ist die unauflösliche Spannung von Wort und Satan konstitutiv. Die Anfechtung ist nicht eine private Episode des Individuums, sondern sie ist mit der Natur des Menschen, mit seinem religiösen Apriori gesetzt. Das Herz ist von Natur Einfall für den Satan, der als Anwalt der justitia personalis, als Apostel des Idealismus auf den Plan tritt! In den Religionssystemen, die dieses Leitbild der justitia personalis an die Stelle des Artikels von der Rechtfertigung setzen, ist Satan in der gleichen Rolle auf dem Felde der Geschichte

am Werk. Nur innerhalb dieser wesensmäßigen Spannung von Wort und Satan kann man schon für die Existenz des Einzelnen Glaube, Trost, Trotz, Freude usw. interpretieren, d. h. man kann von der polaren Struktur dieser Phänomene nicht absehen. Fides als Hörigsein dem Wort, als Stand auf dem Artikel von der Rechtfertigung jenseits von Gut und Böse steht an gegen die religio quae nobis innata und gegen die Wurzel dieser natürlichen Religion von ratio und mundus, gegen die verdeckte oder offenbare murmuratio Dei. Trost, Trotz, Freude usw. stehen gegen die Schwermut, Verzweiflung usw., Phänomene, deren erschütternde Abgründigkeit gerade Luther ans Licht gebracht hat. Was von der Deutung der Existenz des Einzelnen gilt, in diesem Stande gegen, in dieser Kontrasituation, ist auch für die Deutung der Kirche als des Haufens der diesem Worte Hörigen in Anwendung zu bringen. Das Wesen der Kirche ist nur in ihrer grundsätzlichen und nicht etwa episodischen Kontrasituation in der Welt zu klären. Im ständigen Blick auf diesen Rahmen, der die Identität der Situation des Einzelnen und der Situation der Kirche und darin die Echtheit des Wir der Kirche anzeigt, in dem die existentielle Problematik nicht in das Neutrum eines Instituts oder eines kollektiven Schein-Wir abspringen kann, können sich dann leicht die Einzelanalysen vollziehen.

Warum ist das Schicksal der Kirche in der Welt Passion von Anfang an? Warum ist Abel ihr Repräsentant in dem, was ihm widerfährt? Warum gilt von der wahren Kirche, nicht etwa in einer Episode ihrer Geschichte, sondern wesensmäßig: „Itaque vera ecclesia latet, excommunicatur, pro haereticis habetur, occiditur. Cain autem habet gloriosum nomen" (W. A. 42; 187, 37)? Warum gilt hier grundsätzlich das oft zitierte Wort aus De servo Arbitrio: „Abscondita est Ecclesia, latent sancti" (W. A. 18; 652, 23)[1]? Verhüllung ist die Struktur der Offenbarung und der Offenbarungsgeschichte. Das Grundgesetz der theologia crucis, daß Gott sub contrario handelt, in der frühen Psalmenvorlesung noch in das inadäquate neuplatonische Begriffsschema von visibilis und invisibilis, carnalis und spiritualis hineingezwängt, durchherrscht

1) Vgl. die ungemein instruktive Predigt Luthers über das Evangelium am Pfingsttag, Joh. 14, 23 ff., in der Kirchenpostille E. A.² 12; 294 ff.

in abgewandelter Terminologie das Schrifttum Luthers bis in die große Geneſisvorleſung. Nach der Arbeit W. von Löwenichs iſt es vor allem von E. Seeberg als der religiöſe Grundgedanke aus den Anfängen erhellt und in ſeiner alles beherrſchenden Konſequenz klar entwickelt worden. Gottes Wirken, das ſich in der Welt gegen Vernunft und Augenſchein vollzieht, iſt darin verhüllt (d. h. spiritualis, unſichtbar). Am Kruzifixus wird dem Hörigen dieſe göttliche Selbſtverhüllung nicht als metaphyſiſche Idee oder als allgemeines Prinzip, ſondern als die Geſtalt der Inkarnation offenbar. Dieſe theologia crucis iſt frei von den pietiſtiſchen Verzerrungen, die in der Auflöſung der Kontraſituation aus dem Stande gegen die Flucht vor und aus dem Kreuz unter den Winkel abſeits machen. Im Kampf, im Gegenſatz wird der göttliche Geiſt in ſeiner Verhüllung Geſtalt in Chriſtus, im Wort als der Vergegenwärtigung des Chriſtus traditus pro me, in der Kirche als dem Haufen der dem Worte Hörigen und im Leben des einzelnen Hörigen, d. h. des Gerechtfertigten. So findet die heilsgeſchichtliche Selbſtverhüllung Ausdruck und Geſtalt in der Geſchichte der Kirche. Als der dem Worte hörige Haufe wird die Kirche weſensmäßig von der Geſtalt des Wortes beſtimmt. Auch die Kirche trägt ſo den Charakter der Verborgenheit. In ihr ſetzt ſich die Niedrigkeit des Christus incarnatus fort, der ihr im Worte gegenwärtig iſt. Deshalb iſt Verfolgung das eigentliche Kennzeichen der wahren Kirche, nicht aber eine zufällige Epiſode in ihrer Geſchichte.

Das Wort iſt als verbum externum, als Wort von außen, als Wort von jenſeits der Welt (d. h. des Feldes von sensus und experientia des natürlichen Menſchen) gegenwärtig in der Predigt. Die Predigt iſt nicht religiöſes Referat oder hiſtoriſche Reminiſzenz, ſondern ſie iſt Vergegenwärtigung des Chriſtus traditus pro me in Gleichzeitigkeit, Vergegenwärtigung des verbum consolationis als ſich ereignende consolatio. Dieſes Wort hat Luther mehr und mehr auch in formaler Monotonie auf die wenigen lapidaren Formeln des articulus konzentriert, den er den articulus stantis et cadentis ecclesiae nennt. Dieſe Vergegenwärtigung, das Amt des minister verbi, geſchieht für und in die Situation der Anfechtung hinein. Denn in der Stunde der Anfechtung findet die

Spannung von Wort und Satan auf dem Felde der Weltgeschichte ihre Aktualisierung für den Einzelnen. Hier wird das Wort als der vergegenwärtigte Christus in der Kontrasituation, im Stand der Bedrängnis durch Sünde, Tod, Satan, im Treffen sichtbar in seiner Doppelfunktion: als consolatio und als destructio. Diese Doppelfunktion zeichnet das Wort aus im Felde der Geschichte und im Felde der Anfechtungen des Einzelnen, Felder, die wie zwei konzentrische Kreise ineinander liegen. Diese Zuordnung von Geschichtskreis und Einzelkreis im Sinne von konzentrischen Kreisen nimmt der Anfechtung des Einzelnen den Charakter biographischer Besonderung und gibt zugleich der geschichtlichen Situation jeweils die existentielle Tiefe, den Vollgehalt persönlicher Entscheidungen. Das Wort ist Aufdeckung, Entlarvung und Zerstörung des Satan. Das Wort ist zugleich Tröstung der „blöden betrübten Gewissen" in der Kontrasituation, im Stand gegen die Mächte. Das Hörigsein dem Worte gegenüber als fides im Stand der Anfechtung bedeutet echte consolatio und ein Stand-haben mit dem Wort als dem pro me (pro nobis) vergegenwärtigten Christus, mit der Besinnung auf die durch Christus einmal aufgelöste Kontrasituation gegen die Mächte. So vollzieht sich in der Vergegenwärtigung des Wortes, d. h. der Verkündigung von dem Siege Christi über die Mächte in dem altkirchlichen, von Luther so oft verwendeten Schema zugleich die consolatio und die destructio, die Apokalypsis dieser Mächte.

Die Kirche, deren Substanz das Wort ist, steht in dem Amte des Tröst ers, das notwendig aus der Kontrasituation heraus das Amt des Wäch ters in sich schließt. Hier wurzelt das tiefe Pathos der exegetischen Arbeit Luthers. Hier wurzelt der unermüdliche Appell des alternden Luther zur ernsten Wachsamkeit über der Reinheit des Wortes [1]). Denn eben das Wort ruft den Satan auf den

1) Der Appell an die doctores ecclesiarum zur Wachsamkeit über der Reinheit der Lehre um der miserae conscientiae willen, die vom Satan in die finalis desperatio getrieben werden, begegnet immer wieder und bei dem alternden Luther mehr und mehr, z. B. in der 2. Disputation gegen die Antinomer, in der der innere Zusammenhang von praesumptio und desperatio in letzter Klarheit aufgehellt wird, Drews S. 342, 348. Diese Versteifung

Plan, den Gegenspieler, der die Gewissen von Christus wegreißen und sie durch die Verpflichtung auf die Imperative der Moral in den Abgrund der Verzweiflung stürzen will. Die Kirche ist der verlorene Haufe unter dem Wort, der Haufe der Hörigen, die sich das Wort als consolatio vergegenwärtigen lassen, über seiner Reinheit wachen und so anstehen können gegen die Mächte der Anfechtung, deren Kreis die fides mit dem Wort zerstört. Dieser Stand des Christen in der Kirche als ein Stehen-können gegen die ihn umkreisenden Anfechtungsmächte ist ein eschatologischer Stand. So wird bei Luther die Gegensätzlichkeit von Wort und Tat, von Kerygma und Aktion in ihrer Grundsätzlichkeit gesehen. Das Wort ist nicht innerweltliches, weltverwandelndes Tatwort, sondern das Wort ist das den Widersacher heute und hier entlarvende, ihm das betrübte Gewissen entreißende, darin tröstende (im genuin lutherischen, unsentimentalen Sinne) eschatologische Wort!

Congregatio sanctorum ist der Haufe der dem Worte Hörigen. Denn sanctus ist im Sinne Luthers identisch mit gerechtfertigt, fidelis, vom Worte getroffen — sanctitas passiva — und darin dem Worte hörig. Die Einheit und Gemeinschaft der Versammlung, des Haufens, der Gemeine, des Gottesvolks, ist also gegründet nicht auf die Konformität ihrer Glieder, sondern auf die Identität ihres Standes als der vom Worte in der Kontrasituation im Hörigsein Betroffenen. Die Einheit liegt im verbum extra nos, d. h. jenseits des Feldes von sensus und experientia, jenseits der Sphäre des humanum. Die Ausrichtung auf dieses Wort von außen, von jenseits der Welt, das innerweltlich in Verhüllung begegnet — in, sub und cum bezeichnet den Modus der Verhüllung nicht nur im Sakrament des Altars, sondern auch in der Predigt —, in der fides läßt Stand gewinnen in der Kontrasituation. Die Versammlung, der Haufe der sancti, d. h. der Hörigen — Ausdruck dieser Hörigkeit ist natürlich auch der Sakramentsempfang — trägt die Struktur des einzelnen Hörigen, d. h. des Gerechtfertigten. Der Stand der Kirche ist also der Stand in der Rechtfertigung unter dem Wort.

auf die pura doctrina bei Luther ist deshalb nicht doktrinäre Verknöcherung oder intellektualistische Verzerrung, weil die doctrina in ihrer Dynamik für die Kontrasituation gesehen ist.

Verloren erscheint dieser Haufe in der Perspektive der Welt, die das Heilig-sein der Kirche als sanctitas activa verstehen will. Dieses Verständnis der Welt bedeutet eine Anfechtung für die Hörigen, ihr Kirche-sein als Ideal, als Gestaltung eines Leitbildes im Sinne einer Elite zu postulieren und in der Erkenntnis des Abstandes der Wirklichkeit vom Ideal an dem eigenen Kirche-sein zu verzweifeln. Denn dieses idealistische Denken ist dem natürlichen Menschen immanent. Es wird vom Satan aber verschärft, der sich zum Verfechter des Leitbildes (lex) aufwirft, um so den Menschen aus seinem Stand auf dem Paradox der Sündenvergebung jenseits von Gut und Böse herauszureißen und in den Teufelskreis von praesumptio und desperatio hineinzulocken, aus dem kein Ausweg ist. So ist das Verständnis von Kirche, wie es der Mensch von Natur hat, das idealistische Verständnis also, identisch mit dem Verständnis Satans von Kirche. Dieses Verständnis gründet sich auf das Leitbild der sanctitas activa, auf das Ideal einer konformen Personengemeinschaft.

Vier Typen der justitia personalis werden zum Ideal, der homo heroicus im Sinne der Antike, der homo religiosus im Sinne der klassischen katholischen Zielsetzung, der Bürger („Üb immer Treu und Redlichkeit") im Sinne der Aufklärung, wie er heute wieder ausgegraben und als Hochziel ausgegeben wird, dennoch nur ein Schatten des heroischen Menschen, und der Pietist, in der unübersehbaren Möglichkeit seiner geschichtlichen Variationen, das protestantische Abbild des homo religiosus, in sektiererischer Verzerrung. Luthers Auslegung von congregatio sanctorum muß, wenn diese Typisierung die grundsätzlichen Möglichkeiten eines innerweltlichen Selbstverständnisses nach der Seite des Ideals hin umreißt, in Abgrenzung hiergegen verdeutlicht werden. Luther hat den homo religiosus vor Augen, er radikalisiert dieses Ideal, aber er hat auch den homo heroicus gelegentlich vor Augen. Ihre Abbilder, der Bürger und der Pietist, stehen damit auf dem Plan. Es muß mithin gesagt werden: congregatio sanctorum ist nicht die Elite der Heroen, die sich auf Grund sog. ewiger Auslese-prinzipien kristallisiert, die Gemeinschaft der Repräsentanten des religiösen Ideals, wie sie bis zur Gipfelung habituell im sakramentalen Stufenbau durchgeformt sind,

die Gesellschaft der anständigen Bürger, geformt im Erziehungsinstitut der Tugendhaftigkeit und nicht das Winkel-sein der Bekehrten, für die sichtbare Absonderung von der Welt zum Prinzip wird.

Das Wesen solcher Gemeinschaft als Elite der Heroen, als Gemeinschaft der Frommen, als Gesellschaft der Tugendhaften, als Aussonderung der Bekehrten ist Identität, gegründet auf die Konformität des habituellen moralischen oder mystischen Seins der Glieder. Das Wesen der Kirche im Verständnis Luthers aber ist nicht Identität der Glieder, sondern die Einheit des Wortes jenseits der Zone des humanum, dessen mitmenschliche, nachbarschaftliche Spannungen nicht nivelliert sind. Denn sanctitas passiva bedeutet für Luther Zersprengung des Feldes des humanum, der Sphäre des ego und seiner möglichen Gestaltungen und Leitbilder in der Ausrichtung auf das Wort von außen. Die Heiligkeit der Hörigen ist das im Betroffensein durch das Wort geschenkte und ergriffene Gerechtfertigtsein mitten auf dem Felde von sensus und experientia, gegen Vernunft und Augenschein, d. h. in Beseitigung aller hier auftretenden Imperative der Moral und Leitbilder der Mystik. Das Heilig-sein der Kirche ist ihr Stand auf dem Wort, dem Artikel von der Rechtfertigung, Disputationen ed. Drews S. 74: non debetis imaginari, ecclesiam veram ita esse sanctam et piam, ut sit absque macula et nulla peccata et errores habeat. Da wird hie nicht auß. Sed ecclesia, quae erravit, est excusanda per remissionem peccatorum. Die Verborgenheit, die Verhüllung, die Unsichtbarkeit, d. h. der spirituelle Charakter des Heilig-seins liegt für die Kirche im Stand auf dem Wort, der die Sphäre von sensus, experientia, externa, corporalia, carnalia — identische Ausdrücke, die den Weltcharakter des Feldes bezeichnen — entmächtigt. In der Art dieses Standes des Haufens unter dem Wort ist seine Verborgenheit, Verhüllung und Unsichtbarkeit gesetzt als die Verborgenheit, Verhüllung und Unsichtbarkeit des Gerechtfertigten in seinem Gerechtfertigtsein vor der Welt.

Congregatio sanctorum ist also der Haufe von Hörigen, die mitten auf dem Felde des humanum Auge in Auge vor den Anfechtungsmächten stehen, von ihnen umkreist, von ihnen höhnisch über den

Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Leitbild belehrt, und dennoch darin Stand gewinnen und Halt haben im Hörigsein auf das Wort von außen, das den gekreuzigten Christus in Gleichzeitigkeit vergegenwärtigt und so von außen den Teufelskreis von Werkgerechtigkeit und Verzweiflung zersprengt. Solcher Haufe von Hörigen ist nicht eine Zusammenfassung von Individuen auf Grund sichtbarer und gegen andere abgrenzbarer Uniformität von Haltung und Ziel. Solcher Haufe wird je und je Ereignis durch die Dynamik des Wortes. Es sind nun Orientierungspunkte für diese Ereigniswerdung da, Zeichen (notae: Wortverkündigung als Amt, Sakramentsausspendung) inmitten des unentwirrbaren Ineinanders der Schlacht. Die Verborgenheit und Verhüllung des Offenbarungshandelns Gottes in der Welt wird in der Bindung an diese Zeichen sichtbar. In, mit und unter diesen Zeichen, aber nicht abseits von ihnen — vgl. die scharfe Front gegen die phanatici spiritus, die „durch den Himmel ein Loch bohren" — wird die Gegenwart Gottes als Selbstverhüllung offenbar. Auf diese Zeichen konzentriert sich daher der Ansturm des Widersachers. Das ist die Sichtbarkeit der Kirche: das Da-stehen von Zeichen, gegen die der Satan stürmt und an denen der Hörige Stand und Halt inmitten seines Feldes gewinnt. Die Sichtbarkeit der Kirche ist die Sichtbarkeit der Zeichen, nicht die Sichtbarkeit einer konformen und uniformen Personengemeinschaft. Die Unsichtbarkeit der Kirche ist ihre Verborgenheit, Verhüllung, Verlorenheit vor der Welt, in der Perspektive der Welt und ihrer Leitbilder direkter Heiligkeit geschaut, aber nicht die Unsichtbarkeit einer civitas platonica. So löst sich von diesem dynamischen und aktualistischen Kirchenbegriff her das Problem von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die sichtbare Kirche ist die unsichtbare Kirche, denn gerade ihr Kirche-sein muß gegen Vernunft und Augenschein, gegen sensus und experientia im Glauben bekannt werden: „Ideo assuesce Ecclesiam dei credere Sanctam. sapientes viri offenduntur in ecclesia, quia, ubi audiunt Ecclesiam sine macula, putant Christianos omnes sine macula esse. Imo Christiani non etc. Si debet ecclesia esse sine macula: ergo tu non es sanctus! Das heißt nicht Sancta ecclesia: nullum adesse peccatum .... Diabolus vult nos contristare et fidem auferre. Ibi eri-

gendum cor in fiducia .. Es heißt nicht: video ecclesiam sanctam .. Sed credo Ecclesiam, quia credo, quod sit Christi et Christus caput. Est sanctitas credibilis." (W. A. 40, 2; 520, 11.) Sichtbar ist die unsichtbare Kirche nicht im Sinne geographischer Abgrenzung einer Bekennergemeinde, sondern um der Sichtbarkeit der Gnadenmittel willen. Diese Gnadenmittel aber sind nicht statische Ordnungen außerhalb der Kontrasituation, sondern sie haben eine Intention, sie sind nur im Vollzuge für den Hörigen in der Kontrasituation als consolatio und eben darin als destructio, als Aufdeckung und Entlarvung des Widersachers [1]).

Die Enthüllung des Teufelskreises von Werkgerechtigkeit und Verzweiflung, von Enthusiasmus und Melancholie führt in die tiefsten Schichten der Theologie Luthers hinein [2]). In diesen Teufelskreis ist nicht nur der Einzelne gestellt, für den eine Zersprengung des Zirkels sich nur ereignen kann in der fides als dem Überstieg zum Wort von außen, in diesen Teufelskreis wird auch die Kirche selbst vom Versucher immer wieder verlockt. Das Selbstverständnis des natürlichen Menschen zielt von Hause ab auf die Verwirklichung eines Leitbildes im Sinne der justitia personalis und sanctitas activa. Satan ist es nun, der sich zum Anwalt dieses Leitbildes aufwirft, der als strenger Richter und beängstigender Antreiber auf Konkretisierung des Leitbildes drängt mit Hinweis auf die Repräsentanten solcher justitia personalis, z. B. Paulus, Petrus, Maria. Um so erschütternder aber ist nun die Verhaftung des Menschen an das Leitbild, als der Mensch ja diese vom Satan ihm vorgehaltene Forderung von Natur anerkennt! Dies aber ist das eigentlich Diabolische Satans, daß er sich nur deshalb als Apostel des Idealismus

1) Es läßt sich gerade aus dem Genesiskommentar eine Fülle von Belegmaterial für den Begriff sanctus herausstellen. Die Sündhaftigkeit der heiligen Vorbilder des A. T. wird zum Trost für die angefochtenen Gewissen immer wieder leidenschaftlich akzentuiert. Vorbild sind sie als die Gerechtfertigten, an denen die misericordia Dei gerade in Hinsicht auf ihren Fall anzuschauen ist. Vgl. W. A. 43; 604, 2 (im Gegensatz zum homo heroicus), 43; 446, 14, 44; 309, 36. Dementsprechend ist auch die Gestalt der Kirche bestimmt; W. A. 40, 2; 558, 10.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Zur Interpretation des natürlichen Daseins bei Luther" (ZThK 1932, S. 62 ff.).

aufspielt, weil er um Abgrund und Ende dieses Idealismus, nämlich um die desperatio diabolica (Judas, Saul, Kain) weiß. So bannt Satan den Menschen in den Teufelskreis von Werkgerechtigkeit und Verzweiflung, von Enthusiasmus und Melancholie. So entreißt er das Gewissen aus seinem Stand auf dem Paradox der Sündenvergebung jenseits von Gut und Böse: „Ideo lest er (der Teufel) wol from leut sein (nämlich die Türken), sed Christianos non potest pati, nempe ut te avertas et a bono et malo et adhereas Christo" (W. A. 29; 267, 7). Dieser Stand jenseits des Teufelskreises, jenseits des Zirkels von praesumptio und desperatio, jenseits der Sphäre des Idealismus, dessen verdeckte Tiefe Verzweiflung ist, wird von Luther immer wieder als media via, als der königliche Weg zwischen der praesumptio zur Rechten und der desperatio zur Linken umschrieben.

Auf dieser media via hat auch die Kirche ihren Stand als der Haufe unter dem Wort. Im Hörigsein ist sie dem Teufelskreis entrissen. Aber der Versucher begegnet ihr als Anwalt der sanctitas activa, als Fürsprecher einer ecclesia gloriae und ecclesia triumphans. Auch die Kirche wird vom Satan in seinen Teufelskreis verlockt. Und dieser Versuchung entspricht die Sucht des natürlichen Menschen nach sanctitas activa, nach manifester Heiligkeit und nach Flucht vor der Passion. Wachsamkeit ist daher Aufgabe der Kirche und derer, die für die Reinheit des Wortes verantwortlich sind. Denn nur im Stand auf dem Wort kann auch hier die Einheit von praesumptio und desperatio, von Enthusiasmus und Melancholie in der Stunde der Versuchung durchschaut werden im Widerstand gegen den Weg einer Kirche, die Repräsentant der sanctitas activa in irgendeinem Sinne sein will. Hier hat die Kirche als der Haufe unter dem Wort auf der media via ihren eschatologischen Stand in Verborgenheit. Das ist ihr königlicher Weg in Passion durch diese Zeit [1]).

1) Zur media via W. A. 40, 2; 296, 9. 44; 333, 36. 44; 822, 7. 49; 136, 5, 14. Die Rolle Satans als Anwalt der justitia personalis beleuchtet der feine Aufsatz von Friedrich Gerke „Die satanische Anfechtung in der ars moriendi und bei Martin Luther" mit den hochinteressanten Parallelen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit (Theol. Blätter 1932, H. 11).

Das wirkende Wort.

Von Privatdozent Lic. theol. Otto Michel in Halle.

1. Die neutestamentliche Überlieferung kennt das wirkende Wort, das unserer modernen Auffassung von menschlichem Wort und Geist nicht ohne weiteres entspricht. Dies wird besonders an einem Jesuswort deutlich, das uns aus der alten synoptischen Spruchquelle bekannt ist: „Und grüßet niemand auf dem Wege. Wenn ihr aber ein Haus betretet, so sprecht zuerst: Friede diesem Hause! Und wenn dort ein Sohn des Friedens ist, so wird euer Friede sich auf ihm niederlassen; wenn aber nicht, so wird er zu euch zurückkehren" (Luk. 10, 5—6; Matth. 10, 13). In diesem alten synoptischen Spruch liegt eine eigentümliche Auffassung vom Gruß: Das gesprochene Wort enthält eine Kraft; indem es ausgesprochen wird, wird diese Kraft weitergegeben. Es ist Schicksal des Wortes, daß es dadurch scheitern kann, daß es an den Unrechten gelangt. Der Jünger erkennt nicht den rechten und unrechten Grußempfänger von vornherein, sondern er tut nur seine Pflicht, wenn er den Friedensgruß, den er auf der Straße bei sich behält, im Hause anbietet. Wenn das Wort scheitert, dann kehrt die Kraft zum Wortträger zurück; sie geht nicht verloren, sondern sie stärkt den Jünger selbst. Ablehnung macht den Botschafter stärker, nicht schwächer. Bezeichnend ist ferner die Würde des Friedensgrußes: Der Jünger bietet ihn nicht jedermann auf der Straße an. Die Auslegung: Laßt euch nicht durch irgend etwas minder Wichtiges aufhalten (Klostermann), scheint mir nicht richtig zu sein, denn warum sollte der Gruß auf der Straße minder wichtig sein gegenüber dem Gruß im Hause? Außerdem scheint diese geläufige exegetische Auslegungstradition dem Kontext nicht zu entsprechen (Luk. 10, 3—4). Aber Gottes Gruß ist etwas Besonderes und darf nicht mit dem Alltagsgruß auf der Straße verwechselt werden. Diese Besonderheit des christlichen Friedensgrußes liegt noch in dem späteren Friedenswort der johanneischen Abschiedsreden (Joh. 14, 27). Im Gottesgruß liegt eine besondere Kraft, die nicht mit dem gewöhnlichen Gruß und der gewöhnlichen Kraft verwechselt werden darf. Wir kommen also zu dem Ergebnis: Das gesprochene Wort

trägt eine Kraft in sich; indem es ausgesprochen wird, geht die Kraft auf den Angeredeten über oder kehrt zum Sprecher zurück. Aber als gesprochenes Wort wirkt es auf jeden Fall. Das ist der eigentümliche Sachverhalt. Ehe er geklärt werden kann, sei auf den Zusammenhang hingewiesen, in dem das Grußwort steht: Es handelt sich um ein Wort aus der Aussendungsrede Jesu.

2. Wir können diesen Sachverhalt religionsgeschichtlich deuten. Es gibt eine primitive Wurzel von Segen und Fluch, die in den Bereich der Magie gehört. Segen und Fluch werden durch Worte und Handlungen in Betrieb gesetzt, oft auch durch die Verbindung beider Momente in Wort und Tat (Hempel). Je mächtiger der Segnende oder der Fluchende ist, desto stärker ist der Segen oder der Fluch selbst. Darum ist der Segen und Fluch der Gottheit am stärksten (Hebr. 7, 7). Wenn wir in diesem Sinn von der Bezeichnung „magisch" reden, so ist damit gesagt, daß im gesprochenen Wort als Wort eine Kraft liegt, die nicht psychologisch erklärt werden kann, sondern überpsychologisch ist. Es ist ferner gesagt, daß eine derartige Verbindung von Wort und Kraft schon in der primitiven Religion, außerdem in den verschiedensten religiösen Kreisen wiederkehrt. Vielleicht gehört eine derartige Verbindung von Wort und Kraft zum Wesen von Segen und Fluch überhaupt. Wollen wir aber die neutestamentliche Überlieferung mit dieser religionsgeschichtlichen Deutung verbinden, so mißverstehen wir sie. Die neutestamentliche Überlieferung, die allerdings ebenfalls überpsychologisch ist, hat diese Sachlichkeit nicht mit dem gesprochenen Wort als menschlichem Wort, sondern mit dem gesprochenen Wort als charismatischem, geistgetragenem Wort verbunden. Damit ist eine Sachlichkeit erreicht, die gleichzeitig personhaft und charismatisch, und doch nicht psychologisch wird. Zwischen sachlich und magisch muß geschieden werden. Das zeigt sich auch an einer anderen Wendung des Jesuswortes: Das Grußwort des Jüngers kann scheitern. Es wirkt nicht gegen den Willen und die Persönlichkeit des Empfängers, sondern nimmt auf ihn Rücksicht, darum kann die Kraft des Wortes zum Sprecher zurückkehren. Damit ist wiederum das magische Moment überwunden, das bewußt von der persönlichen Eigenart von Sprecher und Empfänger absieht.

3. Da die Begriffe religiös, sittlich, kultisch, magisch mit ihren

verschiedenen Überhöhungen niemals zum Vollgehalt des Christentums führen, also auch an diesem entscheidenden Punkt versagen, führt G. Gloege in seinem Buch „Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament" 1929 einen neuen Begriff ein, der hier notwendig sei. Das Wesen der biblischen Verkündigung von der Gottesherrschaft liegt nach G. Gloege in der Tatsache, daß die Gottesherrschaft dynamisch ist. Anders ausgedrückt: Jahves Wesen besteht in seinem Wirken. Damit ist der Nerv des alt- und neutestamentlichen Gottesgedankens nach der Meinung des Verfassers getroffen, da das dynamische Wesen des biblischen Gottesgedankens im Gegensatz steht zur statischen Auffassung einer ruhenden Zuständlichkeit. G. Gloege definiert: „Im Gegensatz zu einer Religionsauffassung, die die Gottheit wesentlich als eine in ruhender Zuständlichkeit befindliche Größe annimmt, versuchen wir die mosaische Gottesauffassung im Gegensatz zu jener statischen als ‚dynamisch' zu bezeichnen." Ausdrücklich sagt der Verfasser, daß diese Dynamik das sittliche und persönliche Moment einschließen soll (S. 16). Man mag fragen, ob der Gegensatz dynamisch und statisch, der einem anderen Wissenschaftsgebiet entlehnt ist, geeignet ist, das auszudrücken, was das Buch sagen will; an sich liegt doch im Begriff des Dynamischen ebensowenig wie im Begriff des Magischen das sittliche und persönliche Moment darin, beide Begriffe sind unvollkommen. Aber man spürt ganz deutlich, worum es bei G. Gloege geht: Er sucht den umfassenden Ausdruck und Begriff für das Wirken Gottes, das sich an das Wort und die Tat des Christus, der Propheten und Apostel bindet. Schlatter, Lütgert und Bultmann sind die Theologen, deren Arbeit G. Gloege fortsetzen will; diese Männer führen allerdings in das Zentrum der Fragestellung. Bleiben wir also bei dem allgemeinen Ausdruck: Das wirkende Wort, und grenzen wir ihn gegen jedes sachlich unpersönliche (magische) Denken ebenso ab wie gegen jedes psychologisch menschliche Denken.

4. Das Problem des magischen und wirkenden Wortes steht hinter dem theologischen Ringen des dritten Theologentages zu Breslau 1930 (s. ZThK 1933, S. 93 f.). Die theologische Fragestellung der neutestamentlichen Wissenschaft wird durch Bultmann aufgeworfen: Die christliche Verkündigung von Jesus Christus, dem Ge-

kreuzigten und Auferstandenen, ist das einheitliche Wort Gottes des Neuen Testamentes. Im Unterschied von der alttestamentlichen Verkündigung ist die Einheitlichkeit in formalem Sinn, die Einheit von vergangener Geschichte und lebendiger Gegenwart erreicht. Darum ist der Satz des Johannesevangeliums: „Jesus ist das Wort" nur folgerichtig. Gegenüber dieser theologischen Fragestellung führt H. Schmidt in die religionsgeschichtliche Situation des Alten Testamentes: Wort Gottes ist hier das Orakel mit seiner ethischen Forderung; seine schaffende Wirkung, seine emanatistische und hypostatische Ausgestaltung führt uns in große ethnische Zusammenhänge. Theologische und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise brauchen an sich keinen Widerspruch zu ergeben, doch sieht L. Fendt zwischen Bultmann und H. Schmidt einen klaffenden theologischen Gegensatz, der von ihm überbrückt werden soll („Pastoralblätter", Heft 5—6, 1931). Der Monotheismus des alten Bundes sowie die Erfüllung der alttestamentlichen Betrachtung überwinden die religionsgeschichtliche Fragestellung. Auch hier ringt sich durch letzte Selbstbesinnung auf den biblischen Gottesgedanken und die in Christus uns geschenkte Offenbarung die Theologie los von den Fesseln der Magie und heidnischer Emanationslehre. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß das anschließende Referat von Bornkamm über die reformatorische Theologie ebenfalls die Gefahr des magischen Wortes zurückweisen muß (s. unten). Es geht eine einheitliche Linie durch die ganze historische Theologie.

Die einheitliche Struktur der neutestamentlichen Verkündigung wird neuerdings von W. Grundmann herausgearbeitet, der in seinem Buche „Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt" (1932) vor ähnlichen Fragen steht. Er wählt den Begriff des Beistandes als geeignet, den biblischen Gottesgedanken und die Vorstellung von der göttlichen Kraft zu verdeutlichen (S. 123). Aber Grundmann gibt zu, daß andersartige Gedanken einfließen, nicht ohne von der biblischen Gottesanschauung umgeformt zu werden (S. 124). Er denkt dabei besonders an substantielle Vorstellungen, die z. B. Lukas (später 2. Petrus) mit der Kraftvorstellung verbindet. Damit wird eine neue Frage aufgeworfen, die in der hellenistischen Theologie weiterwirkt.

5. Nach diesen theologischen Vorbemerkungen ist die neutestamentliche Verkündigung als wirkendes Wort im Gegensatz zu jedem magischen und psychologisch menschlichen Wort darzustellen. Das Vergebungswort und das Heilwort des Christus (Mark. 2, 5; 2, 11) ist unmittelbar wirksam, weil die Vollmacht von Gott dahintersteht. Keine Formel, kein Heilwort, keine Handauflegung, keine Heilhandlung hilft dem Jüngerkreis in einer Situation ohne Jesus, und es offenbart sich die eigene Ohnmacht, einen epileptischen Knaben zu heilen (Mark. 9, 14—29). Das ist der Gegensatz zu jeder magischen Zauberformel und zu jedem magischen Zauberhandeln. Selbst der Christus hat seine Norm an der Vollmacht, die hinter ihm steht: Markus betont, daß der Christus viele (nicht alle) heilt (Mark. 1, 34; 3, 10; 6, 5—6).

Auch die Frage nach dem Gleichnis Jesu vom Worte Gottes gehört hierher (Mark. 4, 1—9 vom Säemann). Das Gleichnis gehört zur Lehre (*διδαχή*), nicht zur Verkündigung (*κήρυγμα*). Aber in Verkündigung und Lehre vollzieht sich Ruf und Berufung, Scheidung und Verstockung zugleich. Es liegt nicht am Gleichnis und an der Lehre als solcher, wenn die Scheidung und das Gericht sich am Volk vollziehen, sondern am sachlichen Ärgernis. Markus will das Gleichnis als Gleichnis mit der Verstockung zusammenbringen (Mark. 4, 10—12), aber damit verschiebt er das Problem. Das Gleichnis Jesu vom Worte Gottes hat zwei Spitzen: 1. Der gewöhnliche Erfolg des Wortes Gottes ist der Mißerfolg; 2. wo aber das Wort Gottes Erfolg hat, bringt es viel Frucht. Das Gleichnis ist weder pessimistisch noch optimistisch zu verstehen, sondern ist Ausdruck des prophetischen Restgedankens, der jetzt durch den Christus Wirklichkeit wird. Aber Gottes Wort wirkt auch hier durch seine Verkündigung unmittelbar.

Die Überlieferung des ältesten Evangeliums hinterläßt uns eine nicht mehr ganz erfaßbare Episode, die nach der Eigenart des Markus gespalten erzählt wird (Mark. 11, 12—14; 20—25 vom Feigenbaum). Auch hier scheint die Erzählung kein magisches Fluchwort bringen zu wollen, sondern es handelt sich um das messianische Gericht an einem Baum, der die Not des Messias nicht stillen konnte. In dem entscheidenden Augenblick hat er versagt; wer im entscheidenden Augenblick versagt, verfällt dem Gericht (Hebr. 6, 4—6). Wie auch im ein-

zelnen der historische Sachverhalt war, man erkennt auch in dieser Episode das wirkende Wort der messianischen Vollmacht. Ihm entspricht später das wirkende Wort der apostolischen Vollmacht (Apg. 5, 1—11; 1. Kor. 5, 3—5). Das magische Moment des alten Fluches ist auch hier vom wirkenden Wort der messianischen und apostolischen Vollmacht überwunden. Voraussetzung für das wirkende Wort ist die göttliche Vollmacht. Man kann es darum verstehen, daß gerade an diesem Punkt die Trennung zwischen göttlicher Vollmacht und frommer Eigenwilligkeit sich vollziehen muß. Das messianische Gericht und der apostolische Bann sind wesenhaft getrennt von dem Fluchwort und dem Rachegebet, das die Gemeinde überwinden soll (Luk. 6, 28; Röm. 12, 14; Jak. 3, 8—11). Es geziemt der Gemeinde nicht, Gottes Urteil vorwegzunehmen und den persönlichen Haß mit Gottes Vernichtungsurteil zu verbinden; hier will überwindender Segen und siegende Liebe allein im Namen Gottes auftreten. Auch hier ist die alttestamentliche Basis überwunden und erfüllt.

Der Christus segnet die Kinder, indem er sie berührt (Mark. 10, 13—16). Man denke daran, daß die wirkende Segnung der Kinder biblisch ist, nicht die Kindertaufe. Der Segen wirkt als wirkendes Wort wie die Taufe als Sakrament bei dem Erwachsenen. Der Christus segnet bei der Speisung Fische und Brot (Mark. 8, 7; Luk. 9, 16), wobei vielleicht schon der lukanische Erzählungsfaden die wunderbare Wirkung dem Segen des Christus zuschreibt: Vielleicht ist auch hier der Zusammenhang mit der als lukanisch nachgewiesenen substantiellen Vorstellung gegeben. Doch wirkt das Wort auch hier nicht als magisches Wort, wohl aber als wirkendes Wort aus messianischer Vollmacht. Darum hat es auch seine besondere Bedeutung, wenn das Lukasevangelium von der letzten Segnung der Jünger durch den Auferstandenen spricht (Luk. 24, 50). Damit ist die Autorisierung der Jünger gegeben und der lukanische Segen in Bethanien entspricht sachlich dem Aussendungsbefehl bei Matthäus (Matth. 28, 18—20). Es genügt wiederum nicht, von einem Abschied des Christus zu reden (Klostermann), hier ist mehr als ein Abschied. Man denke auch an das Wort vom Frieden, den der Christus der Jüngerschaft nach Johannes hinterläßt (Joh. 14, 27). Auch dieser Friede ist eine wirkende persönliche Kraft, die der Christus hinterläßt und gibt; dieser Friede ist eben-

so sachlich wie der Beistand des Geistes. Es ist wohl nicht zufällig, daß ein Aussendungswort der Spruchquelle, der Taufbefehl nach Matthäus, die letzte Segnung in Bethanien nach Lukas und das Friedenswort der johanneischen Abschiedsreden das wirkende Wort betonen. Offenbar wird hier die charismatische Wirkung an den Auftrag Jesu gebunden. Allerdings gibt es charismatische Wirkungen ohne den Auftrag Jesu (Mark. 9, 38—40), aber es sind Ausnahmen. Mit einem Auftrag ohne die charismatische Wirkung rechnet die evangelische Überlieferung nicht.

Auch sonst macht sich in der Geschichte Jesu das wirkende Wort geltend: Es ist Jesu Angriff auf die Dämonenwelt (Mark. 1, 25; 5, 8) und auf die aufrührerische Natur (Mark. 4, 39). Im Wort liegt die Kraft, die den fremden Geist überwindet. In den Bereich des Geisterkampfes treten wir, wenn wir bei Paulus den Formeln „verflucht Jesus" und „Herr ist Jesus" begegnen (1. Kor. 12, 3; Phil. 2, 11). Diese Kampfformeln spielen eine ebenso große Rolle im Geisterkampf wie die Austreibungsformeln Jesu im Markusevangelium. Gerade an diesem Punkt erkennt man, daß eine allgemeine Kennzeichnung des urchristlichen und antichristlichen Wortes als „magisch" unzweckmäßig und gefährlich ist. Im religionsgeschichtlichen Begriff fehlt das Werturteil, auf das die christliche Theologie unbedingten Wert legen muß.

6. Der bekannte paulinische Satz, daß das Evangelium Gotteskraft sei (Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18), erhält im Zusammenhang mit der Frage nach dem wirkenden Wort seine besondere Bedeutung. Neben den Satz, daß das Wort den Glauben schafft (Röm. 10, 14), stellt sich der Satz, daß das Evangelium für den Glauben Gotteskraft ist. Auch hier handelt es sich um das wirkende apostolische Wort, das sowohl charismatisch als auch auftragsgemäß ist. Nur für den Glauben ist das Evangelium Gotteskraft, dem ungläubigen Menschen bleibt es Anstoß und Torheit. Insofern als die Haltung des Menschen, der das Evangelium ablehnt, erst durch das wirkende Wort zum Unglauben wird, könnte man davon sprechen, daß das wirkende Wort den Unglauben verursacht. Doch verbindet Paulus die Verstockungslehre nicht ohne weiteres mit der Frage nach der Verkündigung, wie es etwa Markus tut, sondern mit dem unbe-

dingten Herrentum Gottes, der nach seinem unerforschlichen Willen schafft (Röm. 9). Allerdings hat auch Paulus einen Gedanken, der in die Richtung des Markus geht: Der Botschafter ist dem einen ein Geruch des Todes zum Tode, dem andern ein Geruch des Lebens zum Leben (2. Kor. 1, 16). Und doch ist es ein Wohlgeruch für Gott (2. Kor. 2, 15). Der Gedanke, daß das Wort die Scheidung, das Gericht, auch die Verstockung verursacht, ist im Neuen Testament wohl da, tritt aber zurück gegenüber der Tatsache, daß das Wort Heil schafft (Röm. 10, 15). Fragt man nach dem Inhalt des wirkenden Wortes bei Paulus, so stoßen wir auf Kreuz und Auferstehung als Tatsachen und neue Wirklichkeit. Das ist sein göttlicher, nicht menschlicher Inhalt.

Der charismatische Charakter des wirkenden Wortes bei Paulus ist dadurch gesichert, daß es mit dem Geist verbunden ist. Paulus kennt das prophetische Wort des alten Bundes, das im Geist gesprochen ist, er kennt aber auch das gesetzliche Wort, das vom Geist gelöst ist (2. Kor. 3, 15 ff.). Das Wesen der evangelischen Verkündigung ist die Verbundenheit mit dem Geist, ihr charismatischer Charakter (1. Kor. 2, 4). Geist und Kraft sind unmittelbar miteinander verbunden, man kann sogar sagen, daß der Geist die Kraft des Wortes ist. Das wirkende Wort bei Paulus ist nur deshalb wirksam, weil es Geist Gottes in sich trägt. Evangelium, Kraft, Geist gehören für Paulus unlöslich zusammen. Die Frage nach der Gesetzlichkeit des Evangeliums taucht noch nicht auf.

7. Erst jetzt ist der Weg frei zu den beiden großen Aussagen der späteren Literatur, die das Wesen des wirkenden Wortes treffend beschreiben; Hebr. 4, 12—13 und ebenso Joh. 1, 1—18 sind Höhepunkte der neutestamentlichen Wortgottesanschauung. Wir kommen hier zu einem Wortgottesgedanken, der alttestamentliche Linien weiterführt, aber von sich aus alttestamentliche und neutestamentliche Verkündigung eint. Alttestamentliche und neutestamentliche Verkündigung sind beide Wort Gottes, die alttestamentliche Verkündigung allerdings nur im Lichte der neutestamentlichen. Hebr. 4, 12—13 zeigt deutlich das Wesen des Wortes Gottes: Es ist lebendig, kann also nicht toter Buchstabe oder Gesetz sein, es ist wirksam, kann also nicht von der äußeren Situation oder von Menschen abhängig

sein, es schneidet schärfer als jedes zweischneidige Schwert, es spricht also konkret zum einzelnen Menschen in der konkreten Lage. Kommt man beim wirkenden Wort der Synoptiker in die Gefahr, es magisch zu deuten, so hat die Exegese des Johannesevangeliums das Mythologisieren zu vermeiden. Das Johannesevangelium ist in der neutestamentlichen Exegese der letzten Jahre zu kurz gekommen, obwohl Luther in ihm das Hauptevangelium gesehen hat. Das mag mit der schwierigen historischen Fragestellung zusammenhängen; wir müssen jedoch über diese historischen Schwierigkeiten hinweg zu den unerledigten großen theologischen Fragen des vierten Evangeliums kommen. Ist unsere These vom wirkenden Wort richtig, so setzt Johannes den Christus mit dem ewig wirkenden Wort Gottes gleich. Schon Paulus kam zur Präexistenzchristologie, schon Paulus dachte den übergeschichtlichen Christus nicht nur als verborgene himmlische Gestalt, sondern auch als übergeschichtlich wirkende Kraft in Geschichte und Kosmos (1. Kor. 8, 6; 10, 1—13; Kol. 1, 15—20). Johannes geht in den gleichen Bahnen. Die Logosidee wird jetzt zum Ausdruck für das wirkende Wort, das Christus spricht und Christus ist. Das ewige Wort Gottes, das sich in Prophet und Apostel offenbart, ist in Christus Fleisch geworden. Das ewige Wort Gottes, das die Welt schuf, wird im Christus Mensch.

8. Eine Erscheinung der Apokalyptik gehört hierher. Die Ankündigung der Gerichte und Plagen durch Engelwesen entspricht dem wirkenden messianischen und prophetischen Wort der evangelischen Überlieferung. Derselbe Tatbestand wird in apokalyptischer Form mythologisch ausgedrückt. Die Apokalyptik läßt an die Stelle des wirkenden Wortes den wirkenden Engel treten, der durch seinen Posaunenruf, durch seine Weherufe, durch die Entleerung der Schalen die Plagen und Gerichte der Erde heraufführt. Auch hier ist die Unmittelbarkeit der Engelhandlung, die der Unmittelbarkeit des prophetischen Wortes entspricht, dem Hörer und Leser offenkundig. Dazu kommt aber noch ein anderes Moment: Die wirkende Engelhandlung führt ebenso wie das wirkende Wort des Christus eine neue Zeit herauf: Sobald Gott spricht, verändert sich die Geschichte.

9. Die Frage nach der sakramentalen Handlung ist damit neu gestellt, sie geht die Taufe an, die der Täufer zum Zeichen des Gehor-

sams und der Buße Israels in prophetischer Vollmacht eingeführt hat (Mark. 1, 5). Sein prophetischer Befehl wirkt den Vollzug der Taufe, sein prophetisches Wort erteilt die Sündenvergebung. Mit seinem Tode scheint sie zu verschwinden. Die Taufe spielt darum in der Geschichte Jesu eine geringe Rolle; der Christus übernimmt wohl die Bußbewegung, aber nicht die Taufbewegung des Täufers ohne weiteres. Auch im Jüngerwirken hat sie trotz der vereinzelten johanneischen Überlieferung keinen besonderen Platz (siehe Aussendungsrede). Um so wichtiger ist die Tatsache, daß nach dem Tod und nach der Auferstehung Jesu die Taufe neu einsetzt (Apg., Paulusbriefe). Das ist nur verständlich, wenn die Todestaufe Jesu oder ein Auferstehungswort als neuer Auftrag von Gott her zur Taufe gedeutet wurde. Ihre Sicherung erhält die Gemeindetaufe durch den Taufbefehl Matth. 28, 18—20, der an sich eine spätere Zeit wiedergibt. Aber man darf den Wert dieses Taufbefehls nicht unterschätzen, denn er garantiert allein den Fortbestand des Sakramentes in der Kirche. Das wirkende Wort der Täuferpredigt und der Apostelpredigt bringt notwendig die sakramentale Handlung mit sich und vermeidet ein Abgleiten in ein unpersönlich magisches opus operatum. Die paulinische Theologie zeigt, daß die sakramentale Handlung in sich wirksam ist, weil das wirkende Wort vom gekreuzigten Christus in ihrem Mittelpunkt steht (Röm. 6). Daß das wirkende Wort die Hauptsache ist, zeigt der Satz des Paulus, er sei nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen (1. Kor. 1, 16). Hier liegt auch die Erklärung dafür, daß der Christus wohl die Bußbewegung, nicht aber die Taufbewegung ohne weiteres übernommen hat.

Darum kann Paulus auch die Vikariatstaufe für Verstorbene dulden, ohne zu polemisieren (1. Kor. 15, 29); auch eine äußerlich gehemmte sakramentale Handlung braucht nicht notwendig in ihrer Wirkung charismatisch und bei Gott gehemmt zu sein, denn wo Wort ist, da ist auch Kraft (1. Kor. 4, 20). Jedes sakramentale Handeln ist in Gefahr, mit dem magischen opus operatum verwechselt zu werden, obwohl das neutestamentliche Denken grundsätzlich diese Linie überwunden hat; aber das Neue Testament polemisiert gewöhnlich nicht gegen unreinen und schwachen Volks- und Gemeindeglauben, son-

dern sucht den Glauben zu reinigen und zum Zentrum zu führen. Darum kann es selbst von einem Geschehen berichten, das die allgemeine apostolische Linie nicht einhält.

Die Feier des Herrenmahls wird gedanklich mit der evangelischen Überlieferung von der wunderbaren Speisung (nicht nur bei Joh. 6), sachlich mit dem letzten Mahl Jesu verbunden (Synoptiker, Paulus). Aber immer wird auch hier das wirkende Wort ausschlaggebend sein, und der Wiederholungsbefehl, den die paulinische Theologie ausdrücklich mit sich bringt (1. Kor. 11, 25), wird notwendig zum wirkenden Wort auf Grund des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern (Mark. 14, 22—24). Auch hier im Herrenmahl spielt wie in der Taufe das wirkende Wort die entscheidende Rolle: Im einmaligen messianischen und prophetischen Auftrag ist die wirkende Grundlegung gegeben, in seiner Wiederholung ist die weitere Wirkung der sakramentalen Handlung gesichert. Auch hier im Herrenmahl ist die Gemeinschaft mit dem Christus gegeben (1. Kor. 10, 16—17), daneben schädigt und vernichtet die sakramentale Handlung den unwürdig Essenden im messianischen Gericht (1. Kor. 11, 29—30). Das wirkende Wort der sakramentalen Handlung kann also auch das messianische Gericht bedeuten.

Die Handauflegung als sakramentale Handlung ist im ganzen Urchristentum eine geläufige Erscheinung gewesen, die aber ebenfalls an das wirkende Wort des den Heiligen Geist besitzenden Christen oder der Gemeinde gebunden war. Als solche spielt die Handauflegung in der Geschichte Jesu eine große Rolle, ebenso wie die Ölung in Krankheitsfällen (Mark. 6, 13; Jak. 5, 14). Aber charismatische Wirkungen sind nicht so dauerhaft wie das einsetzende messianische Wort des Christus, das mit der Handlung der Gemeinde verbunden ist. Nicht das Einsetzungswort des Christus, sondern das Gebet des Charismatikers war bei der Handauflegung und Ölung üblich, so kam der Augenblick, wo diese sakramentalen Handlungen aufhören mußten. Um so dankbarer muß man die Sicherung der Taufe durch Matthäus, der Feier des heiligen Abendmahles durch Paulus hinnehmen, die den Fortbestand dieser urchristlichen Handlungen bewahrt haben. Sehr viel schwieriger ist die Sachlage bei der Fußwaschung, die eine Art Einsetzungswort hat (Joh. 13, 12—15). Man

kann auch nicht sagen, daß Johannes diese Handlung rein geistig gemeint habe, denn 1. Tim. 5, 10 beweist, daß die Sitte wirklich ausgeübt wurde. Die Frage der urchristlichen Sakramente ist damit neu gestellt. Es kann sein, daß eine christliche Kirche auf Ausübung einer sakramentalen Handlung verzichtet, aber dann muß sie sich über den Verzicht und seine Notwendigkeit unter veränderten Verhältnissen klarwerden. Fußwaschung als kirchliche Sitte unter veränderten Verhältnissen ist schwerlich möglich, obwohl ihr Sinn, in Demut und Opferbereitschaft sich vor den Geringsten beugen, auch äußerlich in der Gemeindesitte hätte bestehen bleiben können. In der Gemeinde Gottes gibt es einen Weg, auch äußerlich deutlich zu machen, daß keine irdische Meisterschaft uns von dem einfachsten Knechtsdienst befreit, den die Liebe erfordert. Jedenfalls geht es nicht an, den Ernst der biblischen Worte damit abzutun, daß man meint, die buchstäbliche Nachahmung der Tat Jesu habe den Geist der Erzählung nicht begriffen (Bauer). Der Gehorsam gegen ein biblisches Wort widerspricht niemals seinem Geist, wohl aber eine gesetzmäßige Bindung, die die biblische Freiheit des Geistes Gottes aufhebt. Wir brauchen ein neues Tor für die Erschließung der johanneischen Verkündigung.

Eine Frage sei noch gestellt: Sollte nicht das vierte Evangelium seine reformatorische Sendung auch in dem Sinn erfüllt haben, daß es die alte Sakramentsauffassung gegen den Frühkatholizismus mit seinem opus operatum und gegen die magischen Weihen der Gnosis geschützt hat? Es hat von sich aus die Verbindungen „Wiedergeburt aus dem Geist" „Wiedergeburt aus Wasser und Geist" nebeneinandergestellt (Joh. 3, 6), es hat von sich aus realistische Formeln neben pneumatisch spiritualistischen Sätzen behauptet (Joh. 6, 54 und 6, 63). Diese gegensätzlichen Formulierungen zu Taufe und Abendmahl sind gewiß nicht literarkritisch zu verstehen, als sei eine spiritualistische Schicht von einer sakramentalen überarbeitet worden, sondern sie sind ebenso sachlich gemeint wie die sonstigen unaufhebbaren Gegensätze des vierten Evangeliums. Wenn man das Evangelium wirklich verstehen will, so kann auch diese Sakramentsauffassung allein vom wirkenden Wort aus begriffen werden. Trotz aller Literarkritik bleibt das Evangelium auch heute noch eine in

sich geschlossene Einheit. Es hat, soviel wir sehen können, im ganzen Urchristentum keine von sakramentalem und eschatologischem Realismus freie spiritualistische Überlieferung gegeben, es wäre darum auffallend, wenn die johanneische Überlieferung zuerst ganz spiritualistisch gewesen wäre, dann aber durch weitere Bearbeitung in ihr Gegenteil umgeschlagen wäre. Der vierte Evangelist ist pneumatisch und realistisch zu verstehen.

10. Tillich hat in seinem Vortrag „Natur und Sakrament" („Religiöse Verwirklichung" 1930, S. 142—167) die symbolistische und ritualistische Sakramentsauffassung durch einen neuen realistischen Glauben ersetzen wollen. Die symbolische Sakramentsauffassung sieht den Taufakt als Veranschaulichung des Taufgedankens an, die ritualistische läßt die Kraft des Sakramentes an das Wort, an den Befehl, an die Einsetzung von Christus gebunden sein und führt nach Tillich zu einem neuen Nominalismus. Demgegenüber will Tillichs Realismus von einer natürlichen Mächtigkeit von Wort und Element sprechen, die zur sakralen Mächtigkeit wird. Auch hier haben wir es mit einer religiösen Sachlichkeit zu tun, die dadurch den magischen Charakter verliert, daß die Elemente in die Heilsgeschichte hineingezogen werden und das Wort seinen letzten prophetischen Sinngehalt empfängt. Im Zusammenhang mit modernen philosophischen und literarischen Versuchen, von einem neuen geisterfüllten und magischen Wort zu sprechen, ist Tillichs Ringen um das sachliche Wort und Sakrament zu verstehen, wenngleich er den reformatorischen Ansatz nicht findet. Denn für Luther ist die Wirksamkeit des Sakramentes nicht an die Beschaffenheit der Elemente, die gewiß ein Stück Heilsgeschichte darstellen, gebunden, sondern an das Wort und an den Glauben. Luther will die Aufmerksamkeit nicht auf das Wasser als Wasser, sondern auf das Wort des Christus und den Glauben ziehen, darum bleibt Wasser „schlecht Wasser". Die Bindung an das wirksame Wort führt nicht zum Nominalismus und Ritualismus, sondern zum Glauben und Gehorsam. Dabei bleibt die Ehrfurcht vor den Elementen als Hinweisen auf ein heilsgeschichtliches Ereignis bestehen. Das Urchristentum denkt an das Bußwort des Täufers und den Tod Christi, an seine wunderbare Speisung und an sein letztes Mahl mit den Jüngern. Eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Element ist nicht

da, obwohl die Verkündigung als solche entscheidet. Daß die Natur durch das Sakrament mit der Heilsgeschichte verbunden wird, ist richtig, aber diese Verbindung gibt der Natur keine neue Mächtigkeit oder bestätigt eine solche natürliche Mächtigkeit. Daß Wort und Sakrament Natur und Leiblichkeit unter das Wirken Gottes stellen, hängt auch mit den substantiellen Vorstellungen zusammen, die Lukas und 2. Petrus wichtig geworden sind.

Ein besonderer Wert des dritten Theologentages liegt in dem Vortrag von Bornkamm: „Äußeres und inneres Wort in der reformatorischen Theologie." Er beginnt mit zwei wichtigen Sätzen: 1. Das Wort ist geisthaltig. Es geht deshalb über den Bereich der Vernunft hinaus und trägt einen wirkungskräftigen Samen in sich; Same ist dort, wo Wort und Geist ist, und zwar so, daß sie zusammen sind; 2. der Geist ist wortgebunden; Gott will den Samen nicht ohne Kapsel, den Geist nicht ohne Zeichen geben (S. 30). Daß diese lutherischen Sätze nichts anderes sind als die Wiederentdeckung der biblischen Anschauung vom wirkenden Wort, das zu zeigen ist der Dienst, den die vorliegende Untersuchung erfüllen will. Die Religionsgeschichte spricht vom magischen Wort und von der magischen Handlung, die Gegenwart kennt das psychologische Wort und die symbolische Handlung, jenseits dieses Gegensatzes taucht das wirkende Wort und die wirkende Handlung als neue Möglichkeit auf.

Die Religion als Freiheit.

Ein Schleiermacher-Bekenntnis zu der 100. Wiederkehr seines Todestags 12. Februar 1934.

Von Professor D. Karl Bornhausen in Breslau.

Zu Weihnachten 1914 lag mein Bataillon in den nassen Lehmfeldern vor La Bassée. Der Weg von unserem Unterstand in den Frontgraben führte durch Gräben, in denen das schmutzige Wasser uns bis zur Brust stieg. Wer aus dem Graben heraus und querfeldein ging,

fand Tod oder Verwundung durch flankierendes englisches Feuer. Einer meiner Leutnants hatte zu Weihnachten eine kleine Spieluhr bekommen; sie konnte nur „Stille Nacht" klimpern. Mit der gingen wir in der Weihnachtsnacht durch den vordersten Graben und machten mit den verzweifelten nassen Kameraden Witze. Es war auch das eine „Weihnachtsfeier".

Zu diesem Weihnachten erhielt ich von einem alten Freund aus Marburg Schleiermachers „Weihnachtsfeier" mit folgender Widmung: „Lieber Freund, es ist mir seltsam zu Mute, da ich Dir dieses Büchlein ins Feldlager schicke. Was darin steht, ist Dir wohlvertraut; ich meine, es müßte jetzt eine besondere Probe bestehen, wenn Du es inmitten der unberechenbaren Wechselfälle Deines Kriegslebens lieses. Ich freue mich schon auf die Stunde, wo Du mir erzählen wirst, ob es die Probe bestanden hat. Schleiermacher war ein kriegsfroher Theologe; was er zu einem Kriege wie diesem gesagt haben würde?"

Das ist am 21. Dezember 1914 geschrieben. Und 19 Jahre später sitze ich mit 14 vertrauten Schülern, alle Braunhemden und Kriegskameraden von 1932, zusammen, lese ihnen Stücke aus Schleiermachers Weihnachtsfeier und erzähle ihnen, zum erstenmal, von diesem wunderbaren Christen und Deutschen, der mir die Freiheit des Glaubens in den Weltkrieg gebracht und mich zu dem Frontheologen gemacht hat, der er selbst war. Und wie er damals im Krieg uns aus der Enge unserer Erdlöcher, aus der Gefangenschaft Leibes und der Seele hinausführte in die Freiheit deutschen Geistes und uns Horizonte aufriß von unsagbarer Weite und Herrlichkeit, daß Tugend und Tapferkeit des Christenmenschen sich über uns lagerten wie ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit, über uns arme verschmutzte Soldaten, so steht er heute in dem christlichen und evangelischen Ruin dieser Tage wieder bei uns mit seiner hinreißenden christlichen und vaterländischen Wucht, aufrufend zur Religion als Freiheit. Die Reden über die Religion sind nicht bloß ein historisches Dokument für Religionsverächter; sie sind auch nicht doktrinäres Phantom für Stilübungen von Theologie und Kirche; sie sind die letzte christlich-deutsche Botschaft, die an das Herz und den Verstand eines kulturell hochstehenden Volkes ergangen ist. Und das ist die

Frage an Theologie und Kirche heute, ob nationalsozialistische junge Theologen noch einmal zu dieser Botschaft erwachen.

Schleiermacher unterschied sich von der genialen romantischen Jugend dadurch, daß er ein langsam reifender Geist gewesen ist. Die hastige Produktivität der ihn umgebenden Jugend hatte er nicht. Die erste entscheidende Schrift, die er als 31jähriger schrieb, ist die Frucht jahrelangen Nachdenkens und inneren Bemühens. Das merkt man freilich der Schrift, die er „Reden" nennt, nicht an.

„Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" heißt das knappe Büchlein, das in 5 Kapiteln den Zeitgenossen Wert und Eigenart der Religion vorhält. Schl. zitiert nie. Und trotzdem merkt man dieser Schrift an, in welcher Fülle von geistigen Zusammenhängen der Verfasser lebt und wie er die Vorgänge im deutschen Geistesleben innerlich aufgearbeitet hat. Es ist bezeichnend, daß der zur Zeit der Reden noch lebende Schiller eigentlich der stärkste Beeinflusser von Schl. ist. Und das nimmt eigentlich Wunder. Man meint, daß Goethes schöne Seele ihm nähergegangen wäre. Aber gerade das beweist wohl, wie Schl. die Romantik in sich selbst überwindet. Mag er auch den Manen Spinozas in den Reden die berühmte Locke opfern, tatsächlich gehört sein Kranz der Dankbarkeit Schiller. Nicht nur daß sprachlich die ganzen Reden durchsetzt sind mit dem Wortklang und dem Pathos Schillers; sondern auch die klassische innere religiöse Haltung des großen Vorbildes aller Deutschen hat sich Schl. aufgedrückt.

Die bleibende Wirkung dieses Buches ist in der zweiten Rede zusammengefaßt, die über das Wesen der Religion sich verbreitet. Die Form ist nicht die einer wissenschaftlichen Erörterung, sondern die eines persönlichen Bekenntnisses. Zwar geht der Gedankengang von einer wissenschaftlichen Ausscheidung der Metaphysik und der Moral aus, aber der Denker wendet sich von dieser negativen Begriffsreinigung der Religion schnell zu einer positiven Behauptung, die ihre Beweiskraft wesentlich in der überzeugenden Form und dem hinreißenden Enthusiasmus hat. Wenn immer wieder die Theologen mit dem trockenen Zitat kommen, Schl. habe in den „Reden" die Religion als Gefühl und Anschauung für das Universum bezeichnet, so gibt gerade diese nüchterne begriffliche Behauptung nichts von

dem wieder, was Schl. tatsächlich dargelegt hat; sondern so lauten die Begriffe in Wirklichkeit: „Anschauung ohne Gefühl ist nichts; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts. Beide sind nur dann etwas, weil und wenn sie ursprünglich eins sind: schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Bewegung zu einem Bild des Universums und wie sie sich formt, die geliebte und immer gesuchte Gestalt, fliegt ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie ein Schatten, sondern wie das heilige Wesen selber. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Er ist die Geburtsstunde alles Lebendigen ... Den Weltgeist zu lieben und freudig ihm zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion und Furcht ist nicht in der Liebe."

Wenn man diese Selbstäußerung eines von Gott ergriffenen Bewußtseins heute als psychologisch subjektiv hinstellt, so verkennt diese Kritik, daß Schl. zu solchen neuen, bisher nicht vorhandenen Redeformen über die Religion nur aus Offenbarung kommt. Dabei mag gewiß ein intensives Platon-Studium mitgewirkt haben, das Immanenzgefühl bei Schl. zu stärken. In der Tat, unsere Klassiker suchten die Gottheit im irdischen Leben und verzichteten auf haltlose Spekulationen. Daraus wurde bei Goethe ein sehr bescheidener religiöser Erlösungsglaube. Bei Schl. dagegen kann man diese Selbstbescheidung nicht finden, sondern bei ihm ist es das stürmische Unternehmen, Gott in das eigene Leben hineinzureißen, um dadurch das eigene Leben zu erhöhen und zu verewigen. Das Entscheidende aber dabei ist, daß Schl. das nicht auf dem Wege der mystischen Selbstverinnerlichung und der dialektischen Vernünftelei unternimmt, sondern auf Grund des ihm von Gott geschenkten frommen Selbstbewußtseins.

Schl. hat selbst die Einheit von Anschauung und Gefühl betont, und dadurch wird klar, daß er mit Anschauung eben nicht philosophische Vernunftanschauung und mit Gefühl eben nicht eine Allerweltsschwärmerei meint. Er bezeichnet Religion als gefühlvolle Anschauung oder ebenso als anschauendes Gefühl. Dabei liegt ihm alles Visionäre und alles Schwärmerische fern. Vielmehr bezeichnet er als den Religionsakt von seiten der Menschen jene merkwürdige geschlossene innere Klarheit, die zwar Verstand und Vernunft nicht ausschließt, aber sich nicht auf Verstand und Vernunft stützt. Diese

Klarheit ist nicht eine ruhende oder müßige, sie ist aktiv und rezeptiv zugleich. Sie ist, wie Schl. in romantischer Sprache nicht anders bildlich sagen kann, ein Akt der Liebe. Und damit wendet sich der Idealist Schl. in einen ganz erstaunlichen und der Christenheit leider längst verloren gegangenen Realismus, der meint, daß es dem Wesen deutscher Innerlichkeit und deutschen Denkens widerspräche, von Liebe zu reden, wo keine Liebe ist. Wenn Gott und seine Offenbarung ein Aufklärungsakt katastrophaler Vernichtung für den Menschengeist ist, dann ist allerdings das Gerede vom zornigen Gott berechtigt, und damit scheidet die Vorstellung Liebe ein für allemal aus. Die Behauptung, daß sich mit der Vorstellung vom zornigen Gott irgendwie Liebe einigt, ist ein Theologenwahn, der nur beweist, daß solche Theologen von Liebe keine Ahnung haben. Liebe kann ein Mensch nur dann erleben, wenn er erfährt, daß ein anderes menschliches Leben sich voll grenzenloser Güte zu ihm neigt. Und das erfüllt sich auf Erden schließlich doch in der uralten Menschheitsform, wenn Mann und Frau in dieser letzten Freude aneinander sich treffen. Ist es eine Schande für die Religion, daß Schl. an diese Liebe appelliert? Hat Jesus die Liebe zu Gott etwa anders gefaßt, zu Gott, den er Vater nannte? Dadurch hat Schl. die deutsche Frömmigkeit wieder zu der Wahrhaftigkeit zurückgerufen, die ihr gilt. Und dabei ist gewiß nicht Schl. daran schuld, daß im Verlauf des 19. Jahrhunderts das Gerede vom lieben Gott zu einer hohlen Phrase geworden ist. Gewiß, man kann sagen, daß der Sinn für dieses Gefühl bei Schl. nicht ohne Herrenhut und den Pietismus zu denken wäre. Aber Schl. hat gerade durch seine Beschäftigung mit Kant und der Ethik es vollendet, die Vorstellung der Liebe auch in ihrer reinen Natürlichkeit so zu adeln und zu erheben, daß sie für uns Deutsche Ausdruck gibt, was Jesus unter Gottesliebe und Bruderliebe verstand.

Die Macht, die dieses Büchlein daher jetzt schon 135 Jahre über die Christen ausübt, beruht also nicht in der Gescheitheit, mit der hier ein Philosoph sein persönliches Selbstbewußtsein idealisiert. Darauf wären die vielen klugen Männer, die sich an diesen Reden erbaut haben, im vergangenen Jahrhundert nicht hereingefallen; sondern das hat die Leser immer wieder auf das Tiefste erfaßt, wie hier ein

Mensch von einer heiligen Gegenwart ergriffen wird und von ihr verkünden muß, weil er nicht anders kann. Und deswegen findet er Worte und Laute, wie sie seit Luthers Deutsch uns nicht wieder beschieden waren, und wie sie auch seitdem niemals wieder in deutschen Klang gekommen sind.

Die Verbundenheit Schl.s mit Kant und Schiller hat bedeutende Folgen nicht nur für die Form, sondern auch für den Inhalt von Schl.s Religionsbegriff. Gewiß in der Formgebung des Bekenntnisses, in dem stark persönlichen Einsatz für sein Gefühl, seine Subjektivität, in der schwungvoll enthusiastischen Darstellung, die den Leser bewegen will, steht Schl. in den „Reden" zwischen Klassik und Romantik. Geht man nun aber auf den einen entscheidenden Gedanken vom Wesen der Religion ein, so erscheint, daß er von Kant und Schiller herstammt, d. h. er ist klassisch. Klassisch aber ist kein bloßer Individualismus, ob in Staat oder Wirtschaft, Ethik oder Religion. Schl. war Lehrer eines Individualismus, in den der Gemeinschaftsgeist eingeschlossen ist.

Schl. konnte wie Schiller ohne Freunde nicht leben; er hat sich selbst einen Virtuosen der Freundschaft genannt, und er war es, wie seine Briefe es beweisen. In seiner Ethik hat er das soziale Moment herausgestellt, wie keiner vor ihm; in seiner Psychologie sagt er, jedes Ich-sagen sei ein Du-suchen, worin er erneut eine berühmte Wendung Schillers aufnimmt. Und seine Religion dreht sich um das Gemeinsame, die Gemeinde. „Ja was hätte aus mir werden, wohin hätte es mit mir kommen können, wenn nicht die Gemeinde gewesen wäre" [1]). Daher ist es irrtümlich, Schl. und seinen Religionsbegriff mit dem Einwurf des Individualismus abzutun; denn er ist der Gründer der christlichen Sozialreligion.

Freilich ist Schl. nicht auf den unlogischen Gedanken gekommen, es gäbe ein Du, ohne daß es ein Ich gäbe. Dazu stand er zu fest in der Vernunfterkenntnis, die er bei Kant gelernt hat. Sie lehrte ihn Autonomie des Denkens.

Schl. fand in Kants Erkenntnistheorie die Kluft zwischen der Erkenntnis und dem Gegenstand der Erkenntnis vor, die Kant mit der

1) H. Kieser, Schl.s Religionsbegriff. Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1895, S. 18.

transzendentalen Methode überbrückte. Aber diese Brücke trug den Theologen nicht. Mag der Philosoph sich über Sein und Wirklichkeit des Gegenstandes seiner Denkmühen hinwegsetzen, der Theologe kann das nicht. Und Kant selbst hat ja an dieser Not des theologischen Denkens in seinem Alter schwer gelitten. Dem Philosophen kann sein Gegenstand Idee, ja selbst Fiktion sein, dem Theologen nie. Also das theologische Denken muß das Sein erreichen können; vielmehr in der Religion wird das Denken durch das Sein bewirkt; das seiende Subjekt (Gott) kann nur deswegen theologisches Objekt sein, weil das Objekt die Denkmöglichkeit des Subjekts hat. Oder wie Schl. sagt: „Wir *sind* denkend und denken *seiend*". „Der Grund davon, daß wir ein Sein außer uns annehmen, liegt darin, daß wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewußt sind, welche nicht von uns herrühren" [1]).

Man könnte wohl diesen Glauben Schl.s an eine Harmonie von Gegenstand und Denken, an eine Korrespondenz von Denken und Sein *Idealrealismus* nennen. Und damit wäre der sinnlose Gegensatz von idealistischen und realistischen Theologen heute begraben. Denn die Klarheit hat Schl. gebracht, daß der Theolog sowohl von der Existenz seines Gegenstandes überzeugt sein muß, als auch davon, daß er diesen Gegenstand niemals adäquat denken kann. Sowie nun der Theolog eine von diesen beiden Fundamentalprinzipien überbetont, wird er entweder Realist oder Idealist. Das heißt aber: er bleibt nicht in der Theologie, sondern wird Philosoph. Und das ist das Schicksal der gesamten Theologie der Gegenwart, die deswegen Schl. nicht versteht.

Schl. nimmt in diesem Versuch eines Idealrealismus die Frage Kants wieder auf, es müsse doch eine Kausalität aus Freiheit geben. In der Metaphysik lehnte Kant diese Möglichkeit ab, gab sie aber in der Ethik zu. Aus der Autonomie des Willens ist der Mensch fähig frei zu handeln und setzt mit jeder Tat einen neuen Anfang. Das kann Schl. nach seiner Stellung zur Ethik als einer nicht grundsätzlich religiösen Angelegenheit nicht zugeben. „Religion ist weder Metaphysik noch Ethik".

---

1) Halpern, Schl.s Dialektik, S. 93.

Da steht Schiller im Gegensatz der beiden Denker auf und erklärt: „Die Kunst ist Freiheit in der Erscheinung." Niemals hat der Idealrealismus eine schönere Form gefunden, und unnachahmlich schwebt dieser Gedanke dem Theologen vor. Denn die Kunst ist stofflich ganz gewiß real; sie muß sich sogar nach dem Material richten. Man kann aus Marmor nur mit Hilfsstützen ein springendes Pferd darstellen; dem Barockkünstler gelingt es aus Bronze ohne weiteres. Und obwohl der Künstler so dem Stoff dient, bedient er sich seiner zur Freiheit in der Erscheinung.

Diese künstlerische Lösung Schillers führte Schl. in den tiefen Doppelsinn seiner Religionsbestimmung: sie will Freiheit und Abhängigkeit zugleich, wie Religion die Verbindung von Materie und Gedächtnis, Gott und Mensch, eben Idealrealismus ist.

In den frühen Formulierungen Schl.s über das Wesen der Religion, wie sie in den Reden gegeben werden, herrscht das Freiheitsgefühl, d. h. der Idealismus vor.

„Anschauung und Gefühl für das Universum" (Reden [1], S. 50). Die künstlerische Analogie zu Schiller ist deutlich. Es handelt sich um Freiheit in der Erscheinung (Universum), die durch Anschauung und Gefühl in einem Freiheitsakt zugleich ergriffen wird.

„Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche" (S. 53). Die Ausdrücke sind nicht aus dem aktiven, sondern dem rezeptiven Sinn der Menschheit gewählt und geben sehr fein die idealrealistische Mittelhaltung der Frömmigkeit wieder.

„Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen, unabhängigen Handeln des Ersteren" (S. 55), d. h. des Gegenstands auf den Menschen. Das ist also die Umkehrung der Freiheit in Abhängigkeit, die genau so richtig ist. Hier ist der Mensch der Abhängige und das Universum = Gott frei. Logik ist am Ende, die Begriffe wechseln Stellung und Deutung. Rational wird gleich überrational, abhängig bedeutet unabhängig. Die Logik ist zu Ende, wo endlich Religion beginnt. Das hat Schl.s Dialektik, diese großartige methodische Leistung, vollbracht, und keiner hat sie bisher nachahmen können.

Diesen lebengefüllten Reden setzt die theologische Formulierung der Glaubenslehre von 1820/21 in ihrem § 9 ein Ende. „Das Wesen

der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen von Gott." Obwohl die Wortwahl des Theologen Schl. hier sehr viel vorsichtiger ist als die des Propheten der Religion, so finden wir doch auch in ihr noch Leben genug. Schl. bestimmt nicht die Religion oder den Glauben, sondern „das Wesen der Frömmigkeit". Diese Vorsicht ist im 19. Jahrh. sehr abgekommen; man sprach in der Theologie überhaupt nicht mehr von Frömmigkeit, sondern nur vom Glauben. Und erst im 20. Jahrh. haben wir wieder eingesehen, daß wir vom Glauben sehr wenig wissen, sondern von unserer eigenen Haltung zu Gott, das heißt von unserer Frömmigkeit ausgehen müssen. Ist diese fromme Haltung frei oder unfrei? Das ist die Rätselfrage der Theologen vor Schl. Und hätte er gesagt: Wir seien uns in unserer Frömmigkeit als absolut bedingt bewußt, wie heute gern gedeutet wird, so hätte Schl. etwas Falsches gesagt. Er aber sagt „Schlechthin abhängig", das heißt: weder abhängig noch unabhängig. Sondern abhängig in freiem Gefühl. Schlechthinnig bedeutet nicht eine rationale Verschärfung der Abhängigkeit, sondern eine überrationale Einschränkung, eben weil die Abhängigkeit von Gott die einzige Freiheit ist.

Hier konnte der Theolog Schl. nicht weiterkommen. Wir verstehen es wohl, warum sein „Christlicher Glaube" heute nicht mehr so ergreift wie seine Reden. Denn in diesen war er noch Dichter und hat mit einer Sprachgewalt, die deutlich von Goethe abhängig ist, das Erlebnis der Frömmigkeit geschildert. Mir ist aus dem Zusammenhang der Geister gewiß, daß Goethe, der über eine Beeinflussung durch Schl. keine Auskunft gibt, über zwanzig Jahre hinweg, das Ziel erreicht, das Schl. der Frömmigkeit der Deutschen 1799 gewiesen hat. Er vollendet Schl.s Bemühen um den eindeutigen Ausdruck für die Gott-Mensch-Verbundenheit der Deutschen 1823:

In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein!

Schleiermacher in der schwedischen Theologie.

Von Professor D. Torsten Bohlin in Uppsala

(übersetzt von Ilse Meyer-Lüne).

1. In seinen Memoiren erzählt Henrik Reuterdahl, der spätere Erzbischof, wie an einem Sommertage im Jahre 1833 in sein Zimmer zu Lund ein kleiner buckliger alter Mann mit großem Kopf, klaren hellen Augen und geistreichen Gesichtszügen eintrat. Er stellte sich mit den Worten vor: „Ich bin Professor Schleiermacher aus Berlin." — „Ich weiß nicht, welcher Besuch tiefer und mächtiger auf mich hätte wirken können," schreibt Reuterdahl. Schleiermacher war nämlich für ihn der größte Theologe, der am meisten befriedigende Philosoph, der Mann, der alle wichtigeren Fragen des Denkens und Lebens am besten gelöst hatte [1]).

Wenn Reuterdahl als erster schwedischer Theologe Schl. auf schwedischem Boden willkommen hieß, so hatte er tatsächlich das ideelle Recht dazu; denn Reuterdahl gebührt die Ehre, Schl.s Gedankenwelt in die schwedische Theologie eingeführt zu haben. Dies geschah im Jahre 1828 in der theologischen Zeitschrift, die Reuterdahl im selben Jahre gründete („Theologisk Quartalsskrift"). Im programmatischen Einleitungsaufsatz im ersten Heft dieser Zeitschrift „Was ist Religion?" gibt der Verf. nicht nur eine ausführliche Darstellung der Grundgedanken Schl.s, sondern tritt selbst offen und mit Begeisterung als sein Schüler auf.

G. Aulén, der in selbständiger Untersuchung Reuterdahls theologische Anschauung behandelt hat („H. Reuterdahls teologiska åskådning med särskild hänsyn till hans ställning till

---

1) Die Reise nach Schweden — im August 1833 — unternahm Schl. in erster Linie, um seinen Jugendfreund, den Diplomaten C. G. von Brinkman zu besuchen, mit dem er übrigens, wenn auch mit langen Pausen, seit 1787 in Briefwechsel stand. (Vgl. Aus Schl.s Leben IV, 1863, S. 3 und E. R. Meyer, Schl.s und C. G. von Brinkmans Gang durch die Brüdergemeinde 1905, S. 281, 286 f.). — Schl. besuchte auch Uppsala (Atterbom, Geijer), wie aus Briefen an seine Gattin hervorgeht.

Schleiermacher", 1907) weist zwar darauf hin, daß sich Reuterdahl in diesem Artikel nicht vorbehaltslos an Schl. anschließt. Aber ebenso klar ist, daß das theologisch Neue, das Schl. bringt, wie eine mächtige Befreiung auf ihn gewirkt hat; er sieht darin eine Reformation der Theologie, deren Durchführung in der schwedischen Theologie er seine Kräfte weihen will.

Nach Schl.s Vorbild wendet sich Reuterdahl also einerseits gegen den Rationalismus, soweit er noch lebendig war, andrerseits gegen die Orthodoxie, die damals im schwedischen Kirchenleben überhaupt ebenso wie in den beiden theologischen Fakultäten zu Uppsala und Lund vorherrschend war. In verschiedenen Schriften und Zeitschriftartikeln versucht er, unter Kritik der herkömmlichen Auffassung die Grundzüge einer neuen Theologie aufzuweisen und an einzelnen Punkten dem neuen Programm einen bestimmten Inhalt zu geben. Wie nahe Reuterdahl hierbei seinem großen Lehrmeister zu stehen glaubte, mag durch einen Ausspruch in seiner umfassenden Arbeit Inledning till Theologien, 1837, veranschaulicht werden, die im übrigen als Ganzes in den Spuren von Schl.s Kurzer Darstellung geht. Hier lobt er bei Schl. besonders, daß dieser Glauben und Wissen, Christentum und Philosophie selbständig nebeneinander stehen läßt. Das Christentum und die Wissenschaft von seiner Lehre verlieren dadurch nicht an Wert, daß sie keinen Anspruch darauf machen können, in demselben Sinne wie die Philosophie Wissenschaft zu sein. Es genügt, wenn sie alles sind, was sie sein können und sollen. Wie der Verf. feststellt, geht Schl.s ganzes Streben darauf, die Dogmatik in dieser Weise zu gestalten, und er fügt hinzu: „daß er in dieser Beziehung weit gelangt sei, weiter als irgendein Zeitgenosse, das ist unsere feste Überzeugung." (S. 392.)

Ein derartiges Bekenntnis zu Schl.s theologischer Haltung war in den 1830er Jahren in Schweden ein Radikalismus, der auf führender kirchlicher Seite Unruhe erweckte. Reuterdahl wurde zu dieser Zeit das enfant terrible der schwedischen Theologie. Später hat er sich selber darüber gewundert, daß er trotz allem mit soviel Nachsicht behandelt wurde; dies ist zweifellos in seinen ausgezeichneten persönlichen Verbindungen nach verschiedenen Richtungen begründet. Noch 1843 kann Reuterdahl Schl. als eine der „herrlichsten" Er-

scheinungen der neueren Zeit bezeichnen, wobei er besonders hervorhebt, Schl. habe die Dogmatik in einer Weise bestimmt, daß sie vor aller Wissenschaft bestehen kann. Dies habe Schl. dadurch erreicht, daß er so tief in das Wesen des Christentums hineingesehen und dabei seinen christozentrischen Charakter nachgewiesen habe. Christus als geschichtliche Individualität von einer über alle Menschheit erhabenen Art sei die Achse, um die sich alles echte Christentum drehe. Der Verf. weiß, wie er sagt, daß es bedenklich ist, Schl. so zu rühmen, aber er erklärt, das Abenteuer müsse „noch einmal" gewagt werden. Die nachfolgende Darstellung zeigt jedoch, daß er selber sein Möglichstes tut, um seiner unvorsichtigen Anerkennung die Spitze abzubrechen. Er beeilt sich, festzustellen, daß Schl. nicht so ist, wie ein Dogmatiker seiner Ansicht nach sein muß. Der Hauptfehler liegt bei ihm darin, daß er allzuwenig Respekt vor der bestehenden Kirchenlehre hat. Obwohl man zugeben muß, daß sein Lehrsystem dem Kerne nach christlich ist, so muß doch seine Dogmatik als Ganzes als eine Negation, „nicht als ein Aufbauen, sondern als ein Niederreißen objektiv christlicher Lehre" bewertet werden (Studier, Kritiker och Notiser, 1843, S. 204 f.).

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein geordneter Rückzug vorliegt. Allem Anschein nach ist um 1840 bei Reuterdahl eine theologische Frontveränderung eingetreten. Er kämpft nicht mehr für das Neue gegen das Althergebrachte, sondern für das Bestehende in Kirche und Theologie gegen alles Neumodische. Reuterdahl darf mithin nur während eines begrenzten Zeitabschnittes seiner Entwicklung, ungefähr eines Jahrzehnts, als Schl.s Sachwalter in der schwedischen Theologie angesehen werden, was selbstverständlich nicht ausschließt, daß einige Einflüsse von dem Lehrmeister seiner Jugend auch noch in seinen späteren Werken geblieben sind.

Unter diesen Umständen überrascht die Schärfe nicht, mit der sich Reuterdahl gegen einen Versuch, Schl.s Anschauung in die schwedische Theologie einzuführen, wendet, wie er von Nils Ignell unternommen worden ist, der ein paar Jahrzehnte (1840—64) als Pfarrer in Stockholm tätig war, und einer der produktivsten schwedischen Theologen im ganzen 19. Jahrh. gewesen ist.

Sowohl durch Übersetzungen verschiedener Schriften Schl.s (Schl.s Predigten in vier Teilen, 1835—40, Die Glaubenslehre, 1845) sowie durch eigene Schriften arbeitete Ignell rastlos und unter bedeutenden persönlichen Opfern für eine radikale Reformation der Kirchenlehre und für eine Erneuerung dessen, was er für den ursprünglichen christlichen Glauben hielt [1]).

Für Ignell ist und bleibt Schl. der Meister, dem er sich mit vorbehaltloser Bewunderung und Hingabe anschließt, auch wenn er ihm nicht sklavisch in allen Stücken folgen will [2]).

In deutlichem Gegensatz zu Reuterdahl hielt Ignell an dem Heterodox-Divinatorischen in Schl.s Anschauung fest und suchte diese Ansätze zu einer vollständigen theologischen Neuorientierung unerschrocken fortzuführen. Völlig bewußt vertritt er das, was man die Schleiermachersche Linke nennen könnte.

Ignells Lebensschicksal ist insofern tragisch, als das Ergebnis seiner umfassenden literarischen Tätigkeit in keiner Weise den Anstrengungen entsprach. Daß Ignell wirklich eine *positive* Erneuerung von Kirche und Theologie anstrebte, ist nicht zu bestreiten [3]). Aber überall stieß er auf entschlossenen Widerstand und wurde Gegenstand einer z. T. gewaltsamen Polemik [4]). Ignells Kritik der Lehre von der Dreieinigkeit, Sünde und Gnade, Versöhnung und Eschatologie lehnt Reuterdahl kategorisch ab, ebenso wie den ganzen Versuch, das Schl.sche Lehrsystem in die schwedische Kirche einzu-

1) Die wichtigsten einschlägigen Schriften Ignells sind: Granskning av den evangelisk lutherska trosbekännelsens förnämsta lärostycken 1843, Kristendomens huvudläror 1850; Mänskliga utvecklingens historia 1855—62, Den ursprungliga kristna tron och dogmtron, 1861, wozu noch einige posthume kritisch-exegetische Arbeiten kommen.

2) Vgl. z. B. die Einleitung zur schwedischen Übersetzung des Christlichen Glaubens, S. X, f.

3) Bezeichnend ist sein Satz in „Den ursprungliga kristna tron", S. 101 f., er habe durch seine ganze Wirksamkeit daran gearbeitet, daß die Kirche eine Anstalt werden möge, die, auf dem festen Grund des Evangeliums errichtet, durch das Wort der Wahrheit im Geiste Christi und seiner Apostel für die Ausbreitung des Reiches Gottes wirkt, — nicht ein auf einen protestantischen Zweig gepfropfter papistischer Schößling, sondern eine wahre protestantische kirchliche Institution.

4) Z. B. in Svensk Kyrkotidning, Lund, und Theologisk tidskrift, Uppsala.

führen [1]). Reuterdahls Urteil ist auch das der ganzen damaligen schwedischen Theologie. Ignell blieb eine isolierte Erscheinung, die nur indirekt einen spürbaren Einfluß auf das schwedische Kulturleben ausgeübt hat und zwar eigentlich außerhalb der theologischen Kreise, z. B. auf einen Mann wie Viktor Rydberg.

Schl.s Rolle in der schwedischen Theologie während der ersten Hälfte des 19. Jahrh.s war also offenbar sehr eng begrenzt. Außer Reuterdahl und Ignell kann man in dieser Zeit kaum einen Theologen nennen, der unter seinem unmittelbaren Einfluß stand. Das Mißtrauen gegen alles Neue auf diesem Gebiete saß allzutief, und nicht ohne Recht konnte Reuterdahl in Gedanken an die vorherrschende orthodoxe Theologie erklären, die schwedische Kirche besitze noch eine gewisse Festigkeit und einen Zusammenhalt, der anderen Völkern — er denkt zunächst an Deutschland — zu ihrem Leidwesen fehle [2]).

In der letzten Hälfte des 19. Jahrh.s verändert sich wohl die theologische Lage dadurch etwas, daß sich Einflüsse vom Ausland her mehr geltend machen. Doch bedeutet dies Schl. gegenüber kaum eine günstigere neue Einstellung [3]). Wo man Einflüssen außerhalb

1) Studier, kritiker och notiser, 1843, S. 205 f.

2) In der damaligen theologischen Zeitschriftenliteratur wird Schl. nur ausnahmsweise einmal erwähnt (z. B. Ecclesiastik Tidskrift, 1839, S. 4), wo Schl.s Bedeutung für die theologische Enzyklopädie anerkannt wird, und Theologisk Quartalskrift, 1841, Anm. S. 32, wo Schl. beschuldigt wird, im Subjektivismus zu landen.

3) Pehr Eklund, Den teologiska vetenskapen, 1885, gibt zu, daß die Theologie, besonders die praktische Theologie, Schl. zu Dank verpflichtet sei (S. 9 ff.), will sich aber keineswegs als sein Jünger bekennen. Er findet es im Gegenteil verwunderlich, daß Schl. als der große theologische Neuschöpfer hingestellt wird. Wenn E. G. Bring hier als einer von denen genannt wird, die Schl. als ihren großen Lehrmeister ansehen, aber zugleich die Notwendigkeit erkennen, über dessen Standpunkt hinauszugehen, so ist zu bemerken, daß Bring vor allem von Hegel beeinflußt ist, und daß er, — ebenso wie Reuterdahl — sich immer mehr in konservativ-konfessioneller Richtung entwickelte. J. A. Eklund, Teologisk Encyklopedi, gleich nach der Jahrhundertwende (1902) vertritt denselben Standpunkt in dieser Beziehung (S. 69 ff.). Dieser Verf. erklärt geradezu, daß er das Schl.sche Kapital für „völlig verzehrt" hielte (S. 97). — C. O. Björling, der einzige schwedische Theologe, der im neunzehnten Jahrhundert eine ganze vollständige

der konfessionellen deutschen Theologie zugänglich ist, macht sich Ritschl (Fr. Fehr und S. A. Fries) sowie J. T. Becks Bibeltheologie (O. F. Myrberg) geltend.

2. Obwohl sich unsere Darstellung auf die Theologie beschränkt, müssen wir hier eine Abschweifung auf ein nahe gelegenes Gebiet machen, nämlich auf die Religions- und Moralphilosophie, um zu veranschaulichen, daß das schwedische Geistesleben des 19. Jahrh.s doch nicht ausschließlich negativ gegenüber Schl. war. Auf diesen Gebieten verspürt man nicht nur die ersten Einflüsse von Schl.s Gedankenwelt, sondern diese erweisen sich hier als umfassender und tiefer gehend als in der Theologie selbst.

Hier sei zuerst der Uppsalaer Philosoph Samuel Grubbe (1766—1853) genannt, der schon um 1807 begann, sich mit Schl. zu beschäftigen und der sehr von den „Reden", besonders von der Verkündigung der Autonomie der Religion, beeinflußt war.

Die Schellingsche Problemstellung, von der Grubbe ausgeht: aus der Idee des Absoluten durch intellektuelle Anschauung die notwendigen Phänomene der Natur und der Intelligenz zu konstruieren, wird unter Einwirkung von Schl. (und Fichte) durchbrochen. Und obgleich sich Grubbe Schl.s starke Wertung der Positivität der Religion nicht aneignen kann, so bleibt doch bestehen, daß er, wie John Cullberg in seiner ausführlichen Grubbe-Monographie nachgewiesen hat, einen höchst bedeutenden Anteil an seiner Jugendentwicklung gehabt hat (Samuel Grubbe S. 169). Auch später merkt man, wie derselbe Verf. feststellt, Einflüsse von dieser Seite in Grubbes starker

Dogmatik herausgegeben hat, Den kristliga Dogmatiken enligt lutherska kyrkans bekännelseskrifter, bemerkt im Vorwort zur zweiten Auflage 1866, daß er jetzt die Schl.schen Ansichten preisgegeben habe, denen er in der ersten Auflage gehuldigt habe (S. IV). Hieraus darf man jedoch nicht den Schluß ziehen, daß Björling in der ersten Auflage ein Jünger Schl.s gewesen wäre. Im Gegenteil, schon hier betont er deutlich seine kritische Einstellung. (Den evangelisk-lutherska trosläran I, 1847, S. 552 ff.)

Auch in der theologischen Zeitschriftenliteratur ist es erstaunlich still über Schl. — Svensk kyrkotidning, 1859, enthält eine achtungsvolle Ablehnung seiner Gesamtanschauung (Nr. 7, S. 97 ff.). — In Theologisk Tidskrift, 1861, wird anerkannt (nach Kahnis), daß sich Schl. ein unvergängliches Verdienst erworben habe, die Religion als ein von der Philosophie unabhängiges Leben hingestellt zu haben (S. 211).

Hervorhebung des Gefühlsmomentes als des Kennzeichens der Religion, und im letzten Abschnitt seiner Entwicklung bestimmt er geradezu das Wesen der Religion als Gefühl — wahrscheinlich unter unmittelbarer Nachwirkung der „Glaubenslehre“ [1]).

Noch stärker ist allem Anschein nach der Einfluß Schl.s bei Grubbes etwas älterem Zeitgenossen Nils Biberg (1776—1827). Wie Grubbe anfangs ein Bewunderer Schellings, empfängt er von Schl. (und Jacobi) die erste wissenschaftliche Anregung für seinen Versuch, über Schellings Pantheismus hinauszugehen und besonders auf praktischem Gebiete eine theistische Weltanschauung auszubilden. Durch seine Lehre vom höchsten Gut, von den sittlichen Charakteren und den Sittengesetzen hat Schl. nach Biberg die Gesichtspunkte angegeben, von denen aus die Sittlichkeit wissenschaftlich betrachtet werden muß, und dadurch ein für allemal die allgemeine Form der Behandlung der Ethik bestimmt, was nicht ausschließt, daß Biberg auch in verschiedener Hinsicht Kritik an Schl.s Ethik übt [2]).

In der letzten Hälfte des Jahrh.s wurde Schl.s ethische Anschauung eingehenden Untersuchungen unterzogen von zwei hervorragendsten Vertretern der schwedischen Philosophie. In seiner Schrift: Kants, Schl.s och Boströms etiska grundtankar (1877) entwickelt C. Y. Sahlin (1824—1917), daß, während bei Kant der Wille Unabhängigkeit von allem Inhalt ist, Schl.s Bedeutung darin liegt, daß er dem Willen die Vollständigkeit des Inhalts gab und ihm Individualität zuerkannte. Auch wenn er nicht vermocht hätte, die praktische Selbständigkeit des Willens, die Vernunft als freien Willen, der sich durch freie Wahl von äußeren Bestimmungsgründen losreißen kann, nachzuweisen, so habe er doch einen fruchtbaren Nachweis eines höheren ethischen Systems gegeben durch seine formelle Erörterung der Grundformen des sittlichen Lebens (a. a. O. S. 65 ff.).

Zu einem ähnlichen Gesamturteil gelangt E. O. Burman (1845—1929) in seiner Darstellung Schl.s kritik av Kants och

1) A. a. O. S. 176 f. Jedoch unterläßt der Verf. nicht, Grubbes Abweichungen von Schl.s Religionsbegriff hervorzuheben.

2) Axel Nyblaus, Den filosofiska forskningen i Sverige III, 2, S. 3, 224 ff.

Fichtes Sedeläror 1894. Schl.s Bedeutung in ethischer Beziehung wird hier darin gesehen, daß er die formellen Mängel in den Sittenlehren Kants und Fichtes nachgewiesen, und das sittliche Leben als Aktualisierung des Menschen in seinem organischen Zusammenhang mit der Natur und dem Menschengeschlecht aufgefaßt hat. Obgleich er aber hiermit nicht die Reinheit der Tugend und die Notwendigkeit der Pflicht vereinen konnte, sei doch sein Standpunkt als ein wichtiger Ansatz anzusehen, der von einem neuen Ausgangspunkt aus durchgeführt werden muß (a. a. O. S. 270 ff.) [1]).

3. Mit dem neuen Jahrh. zeigt sich ein neues Interesse für Schl. in der schwedischen Theologie. Als einen Vorboten kann man Nathan Söderbloms Schrift Betydelsen av Schl.s Reden über die Religion betrachten, die zum hundertjährigen Jubiläum der Reden erschien, und in der das Epochemachende der Reden hinsichtlich der Entdeckung der psychologischen und historischen Eigenart und des Rechtes der Religion stark betont wird. Schl. sei zwar kein Prophet, kein religiös schöpferischer Geist im eigentlichen Sinne. Das epochemachend Neue, das er bringe, sei von rein theologischer Art. Es bestehe nicht darin, daß er ein neues Kapital in die Bewegung des kirchlichen Glaubenslebens gebracht, sondern darin, daß er eine neue Buchführung eingeführt habe (a. a. O. S. 16 f., 30 f.).

Söderblom verschweigt nicht die Mängel in der Religionsauffassung der Reden, vor allem, daß die Moral von der Religion getrennt wird, und daß die gemeinschaftbildende Kraft der letzteren trotz allem in Frage gestellt wird. Aber er weist zugleich darauf hin, daß die Verbindung zwischen Religion und Moral und Spekulation später von Schl. organischer aufgefaßt wird, und daß sie nach ihm von vielen mit Erfolg bearbeitet ist (a. a. O. S. 20 f.) [2]). Es ist kein

---

1) Als Beispiel für das Interesse, mit dem Schl.s Ethik in der schwedischen Moralphilosophie aufgenommen wurde, können ferner ein paar akademische Abhandlungen genannt werden: C. J. H. Engstrand, Exposé och kritik av pliktbegreppet enligt Schl., 1861, sowie C. Th. Fagerlund, Om det moraliska ondas grund enligt Kant, Fichte, Schelling och Schl., 1867.

2) Die Bedeutung, aber auch die Schranken von Schl.s Entdeckung der historischen Eigenart der Religion hat Söderblom später näher behandelt in Naturlig religion och religionshistoria, 1914 (besonders S. 48 ff.).

Zufall, daß der Verf. in diesem Zusammenhang den Namen N. J. Göransson nennt.

Der Uppsalaer Dogmatiker Göransson dürfte schon durch seine allgemeine Veranlagung und die ihm eigentümliche positive Einstellung zu der idealistischen Philosophie des 19. Jahrh.s unter allen schwedischen Theologen dieses Jahrhunderts für unmittelbare Einflüsse des religiösen Denkens Schl.s am empfänglichsten gewesen sein. Dies zeigt sich deutlich in seiner groß angelegten Evangelisk dogmatik (1914—1916), die unter seinen verschiedenen theologischen Arbeiten am deutlichsten sein Denken spiegelt. Das Epochemachende an Schl.s Theologie sieht Göransson hier in der Methode, nach der die Glaubenslehre aufgebaut wird, und zwar der Methode der Erfahrung, wie sie schon in der ersten Auflage von Melanchthons Loci und anderwärts im voraus verkündet wird, aber erst hier zu dogmatischer Klarheit kommt. Das auf das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit gegründete christliche Bewußtsein spricht die Glaubenssätze mit wissenschaftlichem Recht aus, d. h. wahr sind die Glaubenssätze, sofern sie folgerichtig aus diesem Bewußtsein entwickelt werden. Der Glaube wird als Bestandteil der ursprünglichen Unmittelbarkeit des Menschen aufgefaßt, wenn es auch Stadien in seinem Leben gibt, in denen er sich noch nicht geltend macht. Damit er hervortreten kann, muß das höhere Selbstbewußtsein befreit werden, und zwar durch die Erlösung durch Christus. Das Große bei Schl. ist daher nach Göransson, daß er Ernst damit gemacht hat, den Glaubensinhalt als das frei bestimmte innere Leben hinzustellen. Das Epochemachende liegt m. a. W. darin, daß Schl. in bewußtem Gegensatz sowohl gegen die Autoritätsbindung der Orthodoxie, als auch gegen den unfruchtbaren Intellektualismus des Rationalismus die Religion als eine göttliche Inspiration aufgefaßt hat, die für die Befreiung und Vollendung des menschlichen Lebens notwendig ist.

Indem nun Schl. diese Befreiung an Christus knüpft, hat er, wie Göransson betont, etwas bedeutsames Neues auch in die Christologie selbst gebracht, sofern hier eine wirkliche Einheit zwischen dem Christus des Glaubens und dem historischen Christus erreicht wird, womit dann weiter zusammenhängt, daß Kants Gedanke von Christus als dem Urbild vertieft wird, so daß diese Idee das Glaubens-

bedürfnis besser befriedigen konnte. Positiv wertet Göransson offenbar ferner den Wunderbegriff Schl.s, indem das Wunder als ein Moment der religiösen Erfahrung aufgefaßt wird, sowie den Reichgottesbegriff, der zwar nicht formal, aber doch real alle Hauptgebiete der Glaubenslehre beherrscht [1]).

Göransſons Hauptkritik richtet sich jedoch gegen den Offenbarungsgedanken. Der Gläubige eignet sich die Vergebung und Erlösung nicht vorzugsweise durch das leichte Funktionieren des Abhängigkeitsgefühls an, wendet er ein, sondern durch das Erlebnis des erlösenden Wahrheitsinhaltes und der Kraft des Wortes Gottes. Der Fehler besteht m. a. W. darin, daß der Schwerpunkt der Schl.schen Auffassung der Religion im Anthropozentrischen liegt, wenn er sich auch noch so mit dem Begriff der Offenbarung beschäftigt. Die Gefahr, daß Schl.s Methode der Erfahrung zur religiösen Phänomenologie führt, liegt daher bedenklich nahe (Ev. Dogmatik I S. 36, 72). Als mehr oder weniger direkte Folge dieses Einwandes finden wir bei Göransſon kritische Urteile über eine Reihe von Einzelheiten — in der Stellung der Glaubenslehre zu Sünde und Gnade, Sakramentslehre und Eschatologie.

Wertvolle Beiträge zur Beleuchtung zweier Einzelpunkte in Schl.s Glaubenslehre liegen vor in Folke Alins: Studier över Schl.s uppfattning av det evangeliska skapelsebegreppet, 1909, und in J. Lindskog, Schl.s Lära om synden i samband med lärans utbildning inom protestantismen, 1912.

Wenn Alin bei der Behandlung des Schöpfungsbegriffes gerade von Schl. ausgeht, so ist dies darin begründet, daß dieser den ersten, energisch durchgeführten Versuch macht, die Schöpfungslehre neu zu schaffen, so daß fremde Gesichtspunkte — vor allem metaphysische und naturwissenschaftliche — ausgeschieden werden und eine rein religiöse Gesamtauffassung durchgeführt wird. Von diesem Ausgangspunkt aus wird Schl.s Stellung zu den allgemeinen Voraussetzungen für den evangelischen Schöpfungsbegriff untersucht, die

1) A. a. O. I, S. 18, 35, 87. II, S. 35. Gudsförhållandets kristologiska grund I (1909), S. 127 (wo der Verf. bei der Deutung des Erlösungsgedankens bei Schl. unmittelbar an Horst Stephan, Die Lehre Schl.s von der Erlösung, 1901, anknüpft).

Stellung dieses Begriffes als evangelischen Glaubensgedankens, die Art der Schöpfungstätigkeit, ihre Extensität und Intensität. Der Verf. kommt jedoch zu dem Ergebnis, daß es Schl. nicht gelungen sei, seine eigentliche religiöse Absicht durchzuführen. Überall spürt man die Einmischung allgemeiner philosophischer Interessen. Die Widersprüche in der Schl.schen Behandlung des Schöpfungsgedankens gehen letzten Endes auf die unpersönliche Beschaffenheit seines Gottesbegriffes zurück, weswegen die Schöpfungstat notwendig unfreier Art werden muß und der Gottesbegriff selbst jeden eigentlichen Inhalt verliert, er kann nicht von dem Gedanken festgehalten werden, sondern schlägt ins Nichts um (a. a. O. S. 161 ff.).

J. Lindskog weist in seiner Untersuchung auf tiefgehende Mängel in Schl.s Lehre von der Sünde hin, die seiner Meinung nach mit dem pantheistisch gefärbten Gottesbegriff und der deterministischen Lebensauffassung zusammenhängen. Einerseits sagt das Schuldgefühl nicht, daß ich des Gerichts Gottes schuldig bin, sondern wird etwas rein Subjektives, d. h. der Schuldbegriff wird der Realität entkleidet. Ebenso ist die Sünde in einem Mangel, nicht in einem falschen Willen begründet, d. h. der qualitative Gegensatz zwischen gut und böse droht in einen quantitativen überzugehen. Andrerseits ist das Gesichtsfeld unnötig begrenzt, wenn Schl. in der Lehre von der Sünde nur die religiöse Veranlagung hervorhebt, und nicht das Leben des Geistes so auffaßt, daß es auch eine wesentliche Beziehung zur Moral in sich schließt. Dennoch hat sich Schl. große Verdienste sowohl negativer als auch positiver Art hinsichtlich der Sündenlehre erworben. Seine Kritik der Kirchenlehre an diesem Punkte sei in ihrer Gesamtheit etwas Neues und Ursprüngliches und gründe sich auf einen tiefen Einblick in den ganzen Zusammenhang der Glaubenslehre. Positiv erhebe er das Denken auf eine höhere Ebene, wo eine organische Betrachtung an Stelle einer mehr oder weniger schematischen Betrachtung tritt. Von durchgreifender Bedeutung sei der Umbruch der Lehre von der Entstehung der Sünde, der darin bestehe, daß Schl. den Gedanken von Gen. 3 im Sinne eines historischen Vorganges umbiegt in den eines Kampfes zwischen Leib und Geist, wie er von Paulus in Röm. 7 geschildert wird, und daß er im Einklange damit sowohl die ursprüngliche Vollkommenheit als auch die Erbsünde aus dem Wesen

des Menschen als solchen ableitet. Schl.s tiefes organisches Verständnis der Lebensvorgänge zeigt sich bahnbrechend auch an vielen einzelnen Punkten seiner Darstellung; hier weist der Verf. u. a. auf seine Widerlegung jeder atomistischen Auffassung hin und auf seine Betonung des Gemeinschaftscharakters der Sünde gerade auch in der Frage der Schuld (S. 56 ff.).

Wenn Lindskog über die geringe Zahl derjenigen schwedischen dogmatischen Arbeiten klagt, die es erkennen lassen, daß ihr Verf. sich mit Schl., dem jedenfalls ersten Dogmatiker der evangelischen Kirche, wirklich eingehend beschäftigt habe, so ist diese Klage, wie wir gesehen haben, nicht ganz unberechtigt. Um so erfreulicher ist es, daß in den letzten 10 Jahren mehrere tiefgehende Untersuchungen gerade Schl. gewidmet sind. Und hierbei hat es sich weniger um kritische Analyse einzelner seiner Vorstellungen gehandelt, als um seine Gesamtanschauung und die dabei betätigte Methode.

4. Hier sei zuerst Gustav Carstensen, Individualitetstanken hos Schl., 1924 genannt. Der Verf. legt es von Anfang an weniger ab auf eine philosophische oder dogmatische Kritik, als auf ein psychologisches Verstehen der für Schl.s Anschauung maßgebenden Religiosität. Ein derartiges Thema trage seine Aktualität in sich selbst; denn es sei selbstverständlich, daß Schl. nicht etwas Vergangenes bedeute, sondern eine Zukunftsaufgabe in der evangelischen Theologie habe. Seine epochemachende Bedeutung lasse sich so zusammenfassen: Seine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissen erkenne die Selbständigkeit dieser beiden Größen an, ohne die Religion dadurch zu isolieren; seine Bestimmung der religiösen Natur- und Wirklichkeitsauffassung verhindere einen Konflikt mit der Naturwissenschaft, und seine Bestimmung der Stellung des Glaubens zur Geschichte ermögliche es, daß Glaube und Wahrheit auf dieser Ebene zusammenleben können. Überhaupt habe er von Bibel, Dogma und religiöser Autorität eine Auffassung vertreten, die der Kirchengeschichte des 19. Jahrh.s ein anderes Aussehen gegeben haben würde, wenn sie durchgedrungen wäre. Wenn Schl. nicht verstanden worden ist, so beruhe dies, meint der Verf., eher darauf, daß er immer der Zukunft angehöre, als darauf, daß er der Vergangenheit angehören sollte.

Die Grundgedanken seiner religiösen Lebensanschauung gruppieren sich für Carstensen in dem Begriff der Individualität als der höchsten Entwicklungsstufe des Bewußtseins, die durch die Erfahrung des Unendlichen im Endlichen gekennzeichnet wird. Die Individualität wird hiernach ein religiös-soziologisches Prinzip, das die Stellung des Menschen zum Dasein in seiner Gesamtheit, sowie als Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft bestimmt. Es ist, wie der Verf. ausführt, im Gegensatz zu feindlich isolierter Kampfstellung und Fremdheit: universelles „Heimgefühl" und Gemeinschaft. Um den Individualitätsgedanken kreisen Natur und Geschichte. Sie werden von diesem „Heimgefühl" umfaßt und von dieser Gemeinschaftsbildung ausgefüllt. Die Frömmigkeit als der Träger dieses Individualitätsprinzips wird durch die beiden eng miteinander verbundenen Motive des kosmischen „Heimgefühls" und der religiösen Gemeinschaft bestimmt. Sie wird von dem Verf. als eine kosmische und soziale „Mystik" bezeichnet, die sich scharf unterscheidet von der subjektivistischen und unhistorischen Mystik in Emil Brunners Schl.deutung. Schl.s Gottesbegriff ist nach dem Verf. nämlich nicht der Indifferenzpunkt zwischen Natur und Geist, und das religiöse Gefühl ist keine Scheinsamkeit. Für Schl. wird das Göttliche eine Realität, die ihrem Wesen nach Bewußtsein ist, ein Bewußtsein, das die Wirklichkeit nicht außer sich, sondern in sich trägt. Von besonderem Interesse ist hier der Vergleich des Verfassers mit dem Gottesbegriff des schwedischen Philosophen Chr. J. Boström, der in den Satz mündet, daß Schl.s Gottesgedanke sich real gesehen mehr dem absoluten Bewußtsein der schwedischen Persönlichkeitsphilosophie als der abstrakten und indifferenten Identität nähert. In Übereinstimmung hiermit faßt der Verf. das absolute Abhängigkeitsgefühl so auf, daß es sich dem Begriff Persönlichkeit im heutigen Sprachgebrauch nähert. Es ist sich nicht selbst genug, macht sich nicht selbst zum Gesetz, sondern erlebt etwas, das es als göttliche Berufung und Offenbarung anerkennen muß. Wenn Schl. Gott als die Antwort auf das Woher des Abhängigkeitsgefühls auffaßt, so handelt es sich nicht um einen Kausalitätsbeweis für die Existenz Gottes, sondern um einen Ausdruck für die Gewißheit des religiösen Bewußtseins von einer Voraussetzung, die unmittelbar im

religiösen Bewußtsein selbst gegeben ist. Das absolute Abhängigkeitsgefühl bedeutet daher nicht, wie der Verf. besonders Süskind gegenüber betont, eine Aufgebung des Individualitätsgedankens, sondern es konstituiert diesen vielmehr (a. a. O. S. 3 ff., 415 ff.).

Von diesem leitenden Gesichtspunkt aus betont der Verf. die innere Einheit der Entwicklung Schl.s. Der ältere Schl. ist nie von der fruchtbaren Entdeckung seiner Jugend abgewichen. Der Individualitätsgedanke bestimmt die Behandlung der Probleme: Religion und Wissen, Religion und Geschichte, Christentum und Geschichte und damit auch die Gesamtanschauung der Dialektik und Glaubenslehre.

Als ein historisch-philosophisches Nebenprodukt seiner Untersuchung stellt der Verf. fest, daß die verschiedenen methodischen Verfahren bei Schl. in Wirklichkeit ein lebendiges Ganzes bilden: die transzendentale, die psychologische, die metaphysische und die identitätsphilosophische Linie. Es steht nicht so, daß eine dieser Linien in einer Arbeit oder in dem Teil einer Arbeit vorherrscht, eine andere entgegengesetzte Linie in einer anderen. Die eine muß an jedem Punkte durch die andere vervollständigt werden. Das transzendental Notwendige ist eine Einheit, die um des Gegensatzes willen vorausgesetzt werden muß. Diese Einheit wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein erlebt und in diesem entwickelt, d. h. hier tritt die psychologische Gedankenlinie in Kraft. Aber diese Einheit erhebt sich selbst als eine ursprüngliche Wirkung der Kraft Gottes, als ein mikrokosmisches Bild der makrokosmischen Einheit, d. h. sie kann nicht von den metaphysischen und religiösen Gesichtspunkten getrennt werden.

Wenn Carstensen in bezug auf das Methodenproblem geltend macht, daß die Gegensatzkonstruktion mit ihren psychologischen und metaphysischen Elementen doch letzten Endes eine Umhüllung des kritisch-transzendentalen Gedankenganges ist, so bezieht er sich unmittelbar auf eine einige Jahre früher herausgegebene Arbeit von A. Nygren: Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen, 1922 [1]).

1) Carstensen hat auch eine Auswahl aus Schl.s Briefen und Schriften herausgegeben, die seine religiöse Entwicklung und Eigenart beleuchten: Schleiermacher, 1925.

Ebenso wie Carstensen ist Nygren von der Zukunftsbedeutung Schl.s überzeugt. Immer mehr beginnt die Ansicht durchzudringen, heißt es hier, daß das von Schl. übermittelte Kapital noch nicht genügend ausgenutzt worden ist, und daß sich bei ihm gerade das findet, was der evangelischen Dogmatik in ihrer gegenwärtigen Lage nottut. Der Verf. geht davon aus, daß die Unsicherheit, die bei der Methode der heutigen Dogmatik zu spüren ist, auf die Frage nach der Aufgabe der Dogmatik zurückgeht. Die Erkenntniskritik Kants hat die Grundlage aufgehoben, auf der die Dogmatik bis jetzt wissenschaftlich ruhte. Wenn die gegenwärtige Krise überwunden werden soll, muß die Dogmatik, während sie immer auf dem Boden des Kritizismus bleibt, so aufgebaut werden, daß jeder Satz zugleich christlichen und wissenschaftlichen Charakter trägt.

Nach Nygren sind diese drei Forderungen in eigenartiger Weise bei Schl. vereint. Die Synthese, nach der wir immer suchen, findet sich schon im Prinzip in Schl.s Glaubenslehre, wenn auch nur im Prinzip, weil fremde Motive eindringen und im Verlauf der Ausführung den anfangs richtig gefaßten Gedanken umbiegen.

Der Verf. glaubt nämlich beweisen zu können, daß der Kantsche Kritizismus in prinzipiell entscheidender Weise Schl. bestimmt. Bei Kant sucht man nun aber vergebens eine kritische Religionsphilosophie, d. h. eine Untersuchung der religiösen Erfahrung auf ihre Gültigkeit. Was Kant auf den übrigen Gebieten der Philosophie ausgeführt hat, das hat Schl. in der Religionsphilosophie durchgeführt. Während der Vater der kritischen Philosophie in der Religionsphilosophie noch in der vorkritischen Anschauung befangen ist, ist Schl. der kritische Religionsphilosoph par préférence. Das Ziel, auf das die Untersuchungen der Dialektik schon von Anfang an gerichtet sind, ist, wie Nygren entwickelt, die transzendentale Notwendigkeit des Gottesbewußtseins oder des Absoluten. In jedem Akt des Wissens oder Willens ist das Absolute als logische Voraussetzung vorhanden, und wollte man das Absolute leugnen, so müßte man auch konsequent alles, was Wissen und Willen heißt, aufheben. Zwar wird der Kritizismus in der Dialektik zugunsten von identitätsphilosophischen Gedanken durchbrochen, und dadurch der Wert der ganzen Beweisführung problematisch gemacht. Dennoch ist es ein

bleibendes Verdienst Schl.s, daß er das Grundproblem der modernen Religionsphilosophie gefunden und zum erstenmal aufgestellt, und auf die einzige für seine Lösung anwendbare Methode, die transzendentale Methode, hingewiesen hat. Durch eine eingehende Untersuchung der Einleitungsparagraphen der Glaubenslehre kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß sich eine psychologische und eine transzendentale Gedankenlinie aneinander reiben. In § 4 der zweiten Auflage findet der Verfasser jedoch den transzendentalen Gedankengang klar durchgeführt. Wenn das absolute Abhängigkeitsgefühl hier als das unser ganzes Dasein begleitende beschrieben wird, so hält Nygren es für klar, daß wir es hier mit einer religionsphilosophischen Parallele zu Kants transzendentaler Apperzeption zu tun haben. Das Bewußtsein, daß wir selbständig sind, muß zugleich das Bewußtsein sein, „daß unsere ganze Selbständigkeit von anderwärts her ist". Daß dieses transzendental notwendige schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl die für die Religion charakteristische und wesentliche Kategorie ist, zeigt schließlich derselbe Paragraph darin, daß es als identisch mit dem Gottesbewußtsein nachgewiesen wird, und daß der Gottesgedanke nur ausspricht, was schon in dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl liegt. Wenn aber auch die Einleitungsparagraphen in der Glaubenslehre ursprünglich beabsichtigen, einen transzendentalen Gültigkeitsbeweis für die Religion zu geben, so ist auch hier die Linie unbewußt in psychologischer Richtung umgebogen. Nur so konnte die ganze christliche Glaubenslehre aus dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl abgeleitet werden. Im Gefühl des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls liegt also das verhängnisvolle Doppelte, daß er einerseits eine transzendentale Voraussetzung vertritt, andrerseits ein konkret psychologisches Bewußtsein, das von der transzendentalen Betrachtung den Charakter der Notwendigkeit übernimmt. Eine ähnliche Umbiegung liegt nach dem Verf. bei jeder Gelegenheit vor, wo wir einem Ansatz zu transzendentaler Fragestellung bei Schl. begegnen.

Auch in bezug auf die Frage nach der geschichtlichen Realisierung der Religion hat Schl. nach dem Verf. mehr auf die Unabweisbarkeit des Problems hingewiesen, als es gelöst. Das wichtigste Neue, was er auf diesem Gebiete gebracht hat, liegt in der Entschiedenheit,

mit der er gegenüber der Anschauung der Aufklärungszeit die Historizität aller Religion betont hat. Wissenschaftlich unbefriedigend ist es schließlich, wie Schl. das Wesen des Christentums bestimmt. Denn diese Bestimmung gründete sich auf die Untersuchung über das transzendentale Wesen der Religion und die geschichtliche Realisierung der Religion; hinzu kommt, daß das Wesen des Christentums — im Widerspruch zu dem Grundsatz, daß die Theologie eine positive Wissenschaft ist — vom schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl aus konstruiert wird. Derartige Einwände treffen, wie der Verf. hervorhebt, jedoch in keiner Weise die Methode Schl.s. Weil die Objektivität als Notwendigkeit oder Freiheit von Willkür alles konstituiert, was Wissenschaft heißt, kann es keinen anderen Weg geben, eine wissenschaftliche Grundlage der Dogmatik zu finden, als den Nachweis, daß eine einzige ununterbrochene Notwendigkeitskette von der transzendentalen Notwendigkeit der Religion bis zur Notwendigkeit der dogmatischen Sätze führt. Auf diese Kette der Notwendigkeiten hat Schl. zum ersten Male die Aufmerksamkeit gelenkt. Also bleibt bestehen, daß er für die wissenschaftliche Begründung der Dogmatik eine Anregung von allergrößter Bedeutung gegeben hat (a. a. O. S. 2, 56, 69, 86 ff., 99 f., 150 f.) [1]).

Hjalmar Lindroth legt in seiner großen Arbeit Schl.s religionsbegrepp I–II 1926–30 wie Nygren entscheidendes Gewicht auf den transzendentalen Zug der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Seine Einstellung zu diesem Problem ist in zwei wichtigen Beziehungen jedoch eine andere als die Nygrens. Während dieser die transzendentale Fragestellung als Ausdruck der eigentlichen Absicht

1) Auch in seiner Arbeit, Religiöst Apriori, 1921, hat Nygren Schl.s transzendentale Deduktion der Religion besonders behandelt, S. 218 ff. — Eine selbständige Studie hat derselbe Verf. der Religionen såsom ‚Anschauung des Universums' hos Schl. gewidmet. (Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, 1923, S. 132 ff.). Hier will der Verf. zeigen, daß der Begriff Anschauung des Universums ebenso wie der Begriff schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl sich zwanglos in die kritische Religionsphilosophie einordnen lassen. Deshalb kann er auch in diesem Begriffe eine bedeutsame Stütze für die Erklärung der Religionsphilosophie Schl.s finden, die in ihr einen Versuch sehen will, auf dem Gebiete der Religion die transzendental-kritische Fragestellung durchzuführen.

Schl.s ansieht, die nur in der Ausführung von fremden Elementen u. a. psychologischer Art getrübt wird, urteilt Lindroth, daß Schl. immer und völlig bewußt von der religiösen Erfahrung ausgeht, aber daß er nicht bei einer psychologischen Bestimmung der Religion stehen bleibt, sondern diese zu einer transzendentalen Bestimmung erhebt; d. h. seine ganze Darstellung zielt darauf hin, einerseits die Notwendigkeit der Religion an und für sich nachzuweisen, andrerseits ihre Notwendigkeit in bezug auf die übrigen Gebiete des menschlichen Geisteslebens: Wissen und Handeln. Statt die psychologische Bestimmung als eine prinzipielle Abweichung von der Grundauffassung anzusehen, sucht der Verf. m. a. W. die beiden Betrachtungsarten zu einer organischen Einheit zu verbinden. Aber ferner liegt eine entschiedene Abweichung in der Bestimmung des Transzendentalismus selber vor. Als ein Mißverständnis des prinzipiellen Ausgangspunktes Schl.s lehnt es Lindroth ab, daß man die transzendentale Bestimmung lediglich als Form ansieht. Die Religion als eine höchste Philosophie bestimmt auch sachlich alle mit Anspruch auf Gültigkeit auftretende Spekulation und Moral. Das religiöse Apriori bestimme sowohl Form als auch Inhalt der Glaubenslehre. Das Glaubensbewußtsein dürfe mithin weder als ein nur psychologisches Bewußtsein, noch als nur ein Bewußtsein überhaupt, ein transzendentales, bestimmt werden. Die Eigenart Schl.s liegt hier in einer Zusammenschau der Gegensätze (I. S. 296 ff., II. S. 237).

Der Begriff einer Zusammenschau von Gegensätzen leitet tatsächlich Lindroths Erklärung des gesamten Religionsbegriffes Schl.s. Die Untersuchung ist durchgängig genetisch angelegt, und der Verf. begnügt sich nicht damit, von den Reden auszugehen, sondern widmet der Religionsauffassung der Jugendzeit bis 1796 eine eingehende Analyse. Schon in dieser Zeit ist das Kriterium aller wirklichen Religion etwas Zweifaches: 1. die Religion darf das Absolute nie als etwas nur Transzendentales auffassen, sondern dies muß zugleich etwas Immanentes sein, sonst wird sie eine reine Objektserfassung. 2. Die Religion darf auch das Absolute nie als etwas nur Immanentes auffassen, sondern es muß zugleich etwas Transzendentes sein; sonst ist es nicht absolut. Dies Zweifache in der Bestimmung hält Schl. sowohl in der nächstfolgenden intuitiven Periode bis 1802 und

in der kritischen Periode bis 1806 fest wie in seiner ganzen endgültigen systematischen Periode. Jeder dieser Perioden widmet der Verf. sorgfältige Untersuchungen und sucht damit an jedem Punkt seinen Satz zu bestätigen, daß die immanente und die transzendente Betrachtung so ineinander liegen, daß das in dem religiösen Erlebnis enthaltene Absolute gleichzeitig als immanent und transzendent aufgefaßt werden muß. Wie der Begriff des Absoluten in den Reden zwischen zwei Polen schwankt, einerseits dem vom konkreten Leben erfüllten, dem qualitativ Einzelnen, andrerseits einer abstrakten Einheit, einem Quantum, vor dem Individualität und Mannigfaltigkeit verschwinden, so begegnet man demselben Zweifachen, wenn die Glaubenslehre die Religion als höheres Selbstbewußtsein und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl bestimmt. Stark will Lindroth die Kontinuität der religiösen Entwicklung Schl.s betonen. Demgemäß unternimmt er gegen Süskind und Wehrung den Beweis, daß der Individualitätsgedanke in der zweiten Auflage der Reden nicht aufgegeben worden ist. Nur scheinbar geht hier alles Endliche und Individuelle in eine abstrakte All-Einheit über. In Wirklichkeit handelt es sich nach dem Verf. nur um zwei verschiedene Stadien in der Entwicklung derselben Vorstellungsweise. Während in der ersten Auflage der Schwerpunkt auf dem Schauen des Unendlichen im Endlichen liegt, liegt er in der zweiten Auflage auf dem Schauen des Endlichen im Unendlichen und zwar infolge davon, daß hier Schl.s Hauptinteresse ist, den Zusammenhang der Religion mit Wissen und Handeln, insonderheit mit dem wissenschaftlichen Leben nachzuweisen. Während die Wissenschaft alles Endliche im Gegensatz zu allem anderen Endlichen sieht, gibt die Religion gerade als Schauen des Endlichen im Unendlichen und im Zusammenhang des Ganzen der wissenschaftlichen Auffassung einen höchsten Abschluß. Ebenso führt eine Untersuchung der Vorlesungen über Dialektik 1811—31 zu dem Ergebnis, daß sich die Religion Schritt für Schritt zu einer immer festeren und klareren Stellung durchringt. Die primäre Stellung gegenüber Wissen und Wollen, die die Religion hier unstreitbar von 1822 an einnimmt, ist nur ein Zeichen davon, daß Schl.s tiefste Auffassung der Religion, die schon in der ersten Auflage der Reden bekundet wird, allmählich auch bei der philosophischen Untersu-

chung des menschlichen Bewußtseins zu ihrem Recht kommt.

Die Einleitung zur Glaubenslehre, die nach Lindroth den Beginn einer neuen Zeit in der Geschichte des christlichen Glaubenslebens bezeichnet, stellt die Verknüpfung der allgemeinen wissenschaftlichen Auffassung Schl.s mit seiner christlichen Glaubensanschauung dar. Welche Einwände auch gegen die Bestimmung der Religion und des Christentums in der Glaubenslehre gemacht werden mögen, so bleibt doch, wie Lindroth feststellt, bestehen, daß sie beide nach Form und Inhalt ein vollendetes und abgeschlossenes Ganzes bilden. Das Grundprinzip, die Bestimmung der Religion als des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit, entscheidet zutiefst über jeden Glaubenssatz. Wie die Glaubenslehre ihrerseits zum Organismus der Theologie gehört, so gewinnt die Theologie durch ihren philosophischen Teil Anschluß an die Ethik, die wie die Physik zum System der reinen Wissenschaften gehört. Was dieses Gebäude in seinen einzelnen Teilen aufbaut und zusammenhält, ist der unvergleichlich wichtigste Begriff sowohl in der allgemein wissenschaftlichen, als auch in der theologischen Anschauung Schl.s: der Religionsbegriff als Vereinigung einer immanenten und transzendenten Anschauung (I S. 1,40 II S. 106, 185, 254 f., 275, 329) [1]).

Während man bei Nygren und Lindroth, trotz ihrer von verschiedenen Ausgangspunkten aus geführten Kritik den Eindruck hat, sich bei Jüngern und Bundesverwandten zu befinden, ist die Haltung Gustaf Aulén's in seinem Buch Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden, 1927, überwiegend kritisch und ablehnend [2]).

Mit Lindroth ist sich Aulén darüber einig, daß unzweifelhaft Schl. wirklich die Untrennbarkeit der Transzendenzauffassung der Religion von ihrer Immanenzauffassung dialektisch erweisen will. Aulén betont ferner, daß der transzendente Grund von Schl. als

1) In einer selbständigen Studie Om teologien såsom positiv vetenskap will derselbe Verf. in Anschluß an Schl. geltend machen, daß die Theologie ihre Wissenschaftlichkeit nur bewahren kann, wenn sie als Wissenschaft vom christlichen Glauben verstanden wird, und nicht etwa als eine eigene Aktualisierung des Glaubenslebens zu wissenschaftlicher Klarheit (Festskrift tillägnad Axel Hägerström, 1928, S. 184 ff.).

2) Deutsch: Das christl. Gottesbild in der Vergangenheit u. Gegenwart, 1930.

Leben aufgefaßt wird: der Hauptgesichtspunkt ist dynamisch. Wenn aber in der Glaubenslehre § 46 der Naturzusammenhang als solcher als exakter Ausdruck des göttlichen Willens aufgefaßt wird, so ist dies ein Versuch, ohne Einschränkung eine monistische Betrachtung durchzuführen, derart, daß diese der ganzen Erklärung des Christentums ihr Gepräge gibt. Wenn der Wille Gottes also unter dem Gesichtspunkt der Ursächlichkeit betrachtet wird, stellt sich die kritische Frage ein, welche Qualität oder welchen Charakter diese transzendente Lebendigkeit besitzt. Durch Analyse von Schl.s Darstellung der Sünde, Erlösung und Versöhnung sowie der Eschatologie glaubt Aulén nachweisen zu können, daß die göttliche Liebe bei Schl. sozusagen naturalisiert ist. Indem sie in einen monistisch-evolutionistischen Rahmen eingefügt ist, droht die göttliche Liebe ständig ihre ethisch-religiöse Bestimmtheit zu verlieren und in die bloße Ursächlichkeit verwandelt zu werden. Sichere Hinweise findet der Verf. darin, daß der Gegensatz von göttlichem Willen und Bösem relativiert wird in der Bestimmung der Erlösung als Kraftzufuhr, d. h. als quantitative Vermehrung des Gottesbewußtseins, im Christusbilde, wobei jeder Zug von Spannung und dramatischem Kampf fehlt, sowie auch im Apokatastatisgedanken, der nicht hypothetisch, sondern als rationale Notwendigkeit hingestellt wird, in dem Sinne, daß sich der göttliche Wille mit Naturnotwendigkeit verwirklicht. Die ganze theologische Kunst Schl.s erweist sich demnach als eine rationalisierende Ausgleichung zwischen der Macht und der Liebe mit dem Ergebnis, daß die göttliche Liebe von der Ursächlichkeit oder von dem Machtgedanken disqualifiziert wird. Wenn auch der ganze Gedankenbau, was Monumentalität und Einheitlichkeit betrifft, einen Platz einnimmt, der dem des Thomas im Mittelalter entspricht, so leidet nach Aulén diese optimistische Welt- und Lebenserklärung doch an dem Grundfehler, daß sie wirklichkeitsfremd ist. Sie konnte nur dadurch gewonnen werden, daß man nach Möglichkeit solche Tatsachen abstritt, die sich nicht ohne weiteres in den evolutionistisch-monistischen Rahmen einfügen ließen. Auf Grund all dieser Einwände gelangt Aulén dahin, Schl.s Gottesbild in einen Zeitabschnitt einzuordnen, der mit der Aufklärung beginnt, und sich bis Ritschl erstreckt. Denn obwohl der Evolutionismus bei Schl. gewissermaßen eine

Frontveränderung vornimmt, so bleibt doch bestehen, daß sein Monismus nur die Tradition des 18. Jahrh.s fortführt, wenn er auch mit unvergleichlich viel größerer Energie und Konsequenz ausgebildet ist (S. 302 ff.) [1]).

Es kann sich selbstverständlich hier nicht darum handeln, zu den verschiedenen Ansichten über einzelne Punkte der Anschauung Schl.s und über Schl.s methodische Stellung, die oben kurz wiedergegeben sind, Stellung zu nehmen [2]). Aber mit Dankbarkeit bin ich dem Wunsch des Herausgebers dieser Zeitschrift gefolgt, die Rolle zu erörtern, die Schl. bisher im Denken der schwedischen Theologie gespielt hat. Es ist eine Freude, feststellen zu können, daß die Renaissance der Schl.forschung nach 1900 auch in Schweden nicht ohne lebendigen Einfluß auf das Interesse für diese mächtige Gestalt in der Geschichte der evangelischen Theologie gewesen ist.

Einem Schweden, C. G. von Brinkman, widmete Schl. die späteren Auflagen der Reden. Gern möchte ich hierin ein Sinnbild dafür sehen, daß auch in Zukunft eine persönliche lebendige Verbindung zwischen schwedischem Geistesleben und dem Schöpfer der Reden und der Glaubenslehre bestehen wird.

---

1) In Aulénś Buch Den kristna försoningstanken, 1930, S. 228 ff., wird Schl.s Lehre von der Versöhnung in gleicher Weise kritisiert.

2) Hinsichtlich der so verwickelten Methodenfrage kann auf G. Wobbermins kürzlich herausgegebene Schrift „Methodenfragen der heutigen Schl.forschung" hingewiesen werden, in der in einem knappen Umriß der meiner Ansicht nach letzten Endes entscheidende Gesichtspunkt aufgewiesen wird. Die wichtigste Stütze des von Wobbermin aufgestellten Erfahrungsgesichtspunktes scheint mir seine Übereinstimmung mit Schl.s eigener Erklärung der Methode in der Glaubenslehre zu sein, wie er sie in dem Sendschreiben an Lücke dargestellt hat. (Mulert, 1908, S. 21, 31, 38, 62.)

Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur.

Fortsetzung (s. 1933 S. 370—378).

Von Professor D. Mulert in Kiel.

4. Nach den neuerschlossenen Quellen und den biographischen Arbeiten fassen wir zunächst solche Schriften ins Auge, für die eine scharfe Kritik an Schleiermacher bezeichnend ist.

1922 konnte eine Übersicht über neuere Schl.-Literatur (ZThK S. 295 ff.) mit den Worten beginnen, Schl. sei in den letzten Jahren Gegenstand stärkeren Interesses gewesen. Sollte dies natürlich heißen: positiven Interesses, und es war seit etwa 1900 tatsächlich so gewesen, so trat eben damals, in den ersten Jahren nach dem Kriege, eine scharfe Wendung ein. Schl. wurde nun bei manchen Theologen vielmehr Gegenstand polemischen Interesses, bitterer Vorwürfe, leidenschaftlicher Ablehnung. Karl Barths Elgersburger Vortrag: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (Christl. Welt 1922, 858 ff., dann in Barths Buch: Das Wort Gottes und die Theologie, [2] 1925) war wohl die erste stärker beachtete Äußerung dieser Art; 1924 folgte Brunners Werk Die Mystik und das Wort ([2] 1928); auch in anderen Schriften Brunners (Erlebnis, Erkenntnis und Glaube; Die Grenzen der Humanität), in Karl Barths Aufsatz über Schl. (Zw. d. Zeiten, 1927, S. 422—64) und in einer Fülle weiterer Aufsätze dialektischer oder kulturkritischer Theologen wurden Schl. und sein System ausdrücklich oder mittelbar bekämpft.

Solche Gegnerschaft ist nichts völlig Neues. Schon Schl.s erste Schriften fanden heftigen Widerspruch. Eine ergötzliche Zusammenstellung vieler anmutiger Titel, die ihm ein leidenschaftlicher Gegner gab, sein Berliner Kollege Jenisch, hat Schl. selbst in einer polemischen Rezension von dessen Buch dargeboten (Aus Schl.s Leben. In Briefen. Bd. 4, 1863, S. 615 ff.). Ernster war, daß in seinen letzten Jahren Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung ihn scharf angriff, denn hier handelte es sich nicht um den verständnislosen Widerspruch eines Schriftstellers der absterbenden Generation, wie bei Jenisch, sondern um ein hartes Verdammungsurteil in einer Zeitschrift, die von einer damals rasch anschwellenden Strömung ge-

tragen wurde. Die äußere Welt war anders geworden; nach den Unruhen der napoleonischen Zeit und dem Aufschwung in den Tagen der Freiheitskriege herrschten nunmehr Restauration und Reaktion. Und die geistige Welt war anders geworden als in den Jahrzehnten der Aufklärung, Kants und Fichtes; willensmäßige Rückwendung zum Glauben der Väter und zu fester Autorität der Bekenntnisschriften gewannen jetzt in der evangelischen Kirche mehr und mehr die Macht, so daß Schl. im letzten Viertel seines Lebens gegen den Zeitgeist kämpfen und oft das Gefühl haben mußte, mit einem zurückweichenden Heere schwer bedrängt zu sein. Und wie Hegel sein Gegner war, so griffen Hegels Schüler Baur und andere ihn an, weil sie sein System als erneuten Gnostizismus ansahen, in einer Weise als spekulativ deuteten, die er als Mißverständnis ablehnte. Hat er Freunde und Schüler, so hat er wahrlich auch über seinen Tod hinaus Gegner gehabt. Lagarde, der als Kind auf Schl.s Knien gesessen hat, hatte eine ganz persönliche Abneigung gegen ihn wie gegen den „sehr verstorbenen Hegel" oder auch gegen Martin Luther. Es bedarf keiner weiteren Beispiele; die Verbindung von Christentum und Wissenschaft in Schl.s Geist ist immer wieder sowohl strengen Christen anstößig gewesen, die in seiner wissenschaftlichen Kritik Verrat am Christentum sahen, als auch solchen Jüngern der Wissenschaft, die den Glauben verwarfen.

Aber eine so kräftige Verurteilung Schl.s wie die durch Barth und Brunner war doch seit Jahrzehnten in der deutschen evangelischen Theologie nicht dagewesen, und sie ist ernster zu nehmen als die meiste früher an Schl. geübte Kritik, weil diese neueste wesentlich nicht von dogmatischen Postulaten, sondern von religiösen Motiven ausgeht. Dabei sagt der Name dialektische Theologie dem Laien nicht, warum diese Theologen so scharf gegen Schl. kämpfen. Denn Schl. wird oft gerade seine dialektische Gewandtheit nachgerühmt (oder auch vorgeworfen), und wenn man bei dieser an seine Kunst denkt, Gegensätze auszugleichen, Widersprüche aufzulösen, Glauben und Wissen zusammenzufügen, so fehlt es doch keineswegs an Fällen, wo er anerkennt, daß zwei uns wesentliche Interessen unseres Denkens in Spannung zueinander bleiben. Aber wenn man von kulturkritischer Theologie spricht, wird allerdings deutlich, wieso sie zu Schl. in

Gegensatz treten muß. Er hat nicht nur neben dem, daß er Pfarrer war, Kirchenmann war, eine Fülle von Interessen für verschiedene Gebiete weltlicher Kultur gehabt, für philosophische, historische, philologische, ästhetische, politische Fragen, sondern er sah im Werden der Kultur, in der Durchdringung der Natur mit den Kräften des Geistes, den Sinn der Geschichte, den Willen Gottes.

Zu verstehen hat man den von kulturkritischen Theologen unserer Tage gegen Schl. geführten Kampf zum Teil aus einer ähnlichen Lage heraus, wie sie vor hundert Jahren bestand, als Hengstenberg so schroff wider Schl. stritt. Heute wie damals herrscht nach gewaltigen politischen Erschütterungen, nach harten Kriegsjahren, auf verschiedensten Gebieten das Streben, endlich wieder feste Ordnungen zu schaffen, die Geltung der Autoritäten zu sichern, und als sicherste Herstellung von Festem erscheint oft die Rückkehr zum Alten. Dabei handelt es sich aber meist nicht um eine innerlich nicht hinlänglich begründete Anpassung an den Zeitgeist, sondern die Führer der heutigen Kritik an Schl. sind ehrlich überzeugt, daß das heilige Erbe der Reformation unseren Kirchen nur dann erhalten bleiben kann, wenn die zwischenein gekommene kritische Theologie der Aufklärer und Schl.s, wenn idealistische Philosophie und zum Pantheismus führende Mystik wieder dem reformatorischen Gehorsam gegen und Vertrauen auf das in der Bibel geoffenbarte Wort Gottes Platz machen. So hat diese Kritik vollen Anspruch darauf, ernst genommen zu werden.

Ich gehe aber hier auf sie deshalb nicht näher ein, weil das eine Aufgabe wäre, die weit über den Rahmen einer Literaturübersicht hinausginge. Wesentliches zur Auseinandersetzung mit Brunners Buch Die Mystik und das Wort hat Stephan, Der neue Kampf um Schl., (ZThK 1925, S. 159—215) gesagt; Brunner hat unter dem Titel: Geschichte oder Offenbarung? erwidert (ebd. S. 266—78) und Stephan hat kurz darauf geantwortet (S. 278—85). Auch in Wilhelm Thimmes Aufsatz Die Christlichkeit der Theologie Schl.s (Christl. Welt 1927, 146 ff., 201 ff.) ist die Auseinandersetzung wirklich gefördert; er findet und beklagt in Schl.s Glaubenslehre eine zum Christentum nicht passende Herrschaft Schellingscher Identitätsphilosophie, würdigt aber das echt Christliche in Schl. ganz anders als Brunner es tut und formuliert den Gegensatz,

um den es sich handle, statt: „Die Mystik und das Wort" vielmehr so: Mystik und Glaube.

So beschränke ich mich auf einige Andeutungen. Auch Barth hat, so gewiß er der Grundtendenz von Brunners Buch zustimmt, in seiner Besprechung (Zwischen den Zeiten, 1924, H. VIII, S. 49 ff.) auf einige Schwächen der da an Schl. geübten Kritik hingewiesen, z. B. darauf, daß ein so sehr dem öffentlichen, dem staatlichen Leben, den Schicksalen seines Volkes zugewandter Mann, wie Schl. es war, nicht einfach als Mystiker zu bezeichnen ist. Daß aber, soweit bei Schl. Mystik vorliegt, diese ihre eigne Note hat, zeigt Albertz, Geschichtsmystik oder Schicksalserfüllung? (ZThK 1927, 430 ff.). Wenn Brunners Hauptgedanke ist, daß Schl.s Frömmigkeit als Mystik tief geschieden sei von der reformatorischen, die Glaubensgehorsam gegen das Wort Gottes war, so kann zwar niemand die tiefen Unterschiede zwischen der reformatorischen Denkweise und der Schl.s verkennen. Man kann beliebige Beispiele für die Verschiedenheit der ganzen Art Luthers und Schl.s oder auch Calvins und Schl.s anführen. Schl. hat den Platon geliebt und übersetzt; kann man sich dergleichen bei Luther vorstellen? Vollends, daß er, antiker Redeweise folgend, wie Schl. vom göttlichen Platon gesprochen hätte? Aber sind die Unterschiede zwischen Luther und Schl. wesentlich solche der Frömmigkeit und nicht vielmehr solche der Theologie? Das Verhältnis nicht nur von Luther und Schl., sondern von Luther, Kant und Schl. hat Wobbermin erörtert (ZThK 1924, 104 ff.), mit dem Ergebnis, daß Schl. die religiöse Innerlichkeit Luthers und das kritische Denken Kants verbinde, aber das Verhältnis zu Gott schließlich doch nicht als ein streng persönliches fasse. Hier liege eben seine Schranke, über die wir hinauszukommen versuchen müßten, über die hinauszukommen in seiner Weise schon Ritschl versucht habe. Vom Verhältnis Schl.s zu Luther habe ich (Luther und Schl., Christl. Welt 1928, 1050 ff., 1107 ff.) zu zeigen gesucht, daß beider Männer geschichtliche Lage und Aufgabe zwar sehr verschieden war, im Innersten aber, in ihrer Frömmigkeit, mehr Übereinstimmung zwischen ihnen besteht, als man gemeinhin annimmt. Was wir heute als das Charakteristische der Frömmigkeit namentlich auch des jungen Luther erkennen, der leidenschaftliche Wille, die Selbstsucht zu über-

winden, war ebenso in Schl. wirksam, von einigen lange ungedruckt gebliebenen Notizen aus seiner Jugend und der ersten Sammlung seiner Predigten an bis zu den letzten Motiven einiger verwickelter Paragraphen seiner Glaubenslehre. Und so gewiß Luther Glaubensgehorsam gepredigt hat, Schl.s Christentum aber stark mystischen Charakter hat, fehlt es bei Luther denn an Mystik? Das ist wahrlich nicht nur eine Frage des Sprachgebrauchs. Wenn gegenüber früherer starker Verwirrung auf diesem Gebiet sich mehr und mehr durchgesetzt hat, daß man unter Mystik die Art der Frömmigkeit versteht, die schon auf Erden das Einswerden der Seele und Gottes (oder Christi) erstrebt und es zeitweise zu erreichen glaubt, dann ist zwar Luthers reformatorische Frömmigkeit anders, und was sich von Ansätzen zur Mystik bei ihm auch in seiner späteren Zeit findet, mag man als Reste katholischer Art beurteilen. Aber bei Schl. ist durch den stark ethischen Charakter seines Christentums, den man zwar nach den Reden über die Religion nicht erwartet, der aber schon in den gleichzeitigen ersten gedruckten Predigten deutlich hervortritt, dafür gesorgt, daß auch sein Christentum zum guten Teil Gehorsam ist. Zwar nicht Gehorsam im Sinne einer Unterwerfung des Verstandes unter das als Gottes Wort geehrte Bibelwort, wie oft bei Luther, aber vertrauensvolle Unterordnung des Willens unter den Willen Gottes, wie er uns im sittlichen Ideal (in Schl.s Sinn wird man so sagen müssen, und nicht mit Kant sagen dürfen: im Sittengesetz) und in den Ordnungen der Welt, auch in unserem Schicksal, entgegentritt.

Lehrreich und eindringend hat Hirsch Schl.s Verhältnis zu Luther untersucht: Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation (1930). Da es sich um eine Augustana-Festrede handelt (die übrigens auch als solche durch ihr kritisches Urteil von Interesse ist), bleibt das Verhältnis zu Calvin außer Betracht (das an sich gründlicher Untersuchung durchaus wert wäre, z. B. die Frage, inwieweit der Ausdruck „Abhängigkeit von Gott" auf Calvin zurückgeht). Gut ist Hirschs Unterscheidung: „Anthropozentrische Momente sind herrschend bei Fichte und Schl. in dem angewendeten Denkverfahren, aber nicht in der durch dieses Denkverfahren sich vermittelnden sachlichen Einsicht." Daß Schl.s Frömmigkeit wie die

jener beiden anderen idealistischen Denker nicht eudämonistisch war, wird klar ausgesprochen. Neben dem theozentrischen Moment ist es das der Innerlichkeit, durch das sie „sich im Gegensatz zur Aufklärung als der Reformation wahlverwandt erweisen". Anders als Hirsch urteile ich, sofern er in dem Gottesbegriff der Schl.schen Glaubenslehre den christlichen Spezialfall des Gottesbegriffs der Dialektik sieht, während mir die Gotteslehre der Dialektik vielmehr als eine philosophische Abstraktion erscheint, der gegenüber die christliche Frömmigkeit Schl.s (zum Teil bis in ihre gedankenmäßige Ausprägung hinein) selbständig blieb. Richtig dagegen scheint mir wiederum, was Hirsch über den Unterschied des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bei den Reformatoren und bei den idealistischen Philosophen sagt. Wohl ist ihr Begriff von Vernunft anders als der Luthers und insofern ist eine von der reformatorischen abweichende Redeweise hier noch kein Beweis dafür, daß die Denkweise ebenso verschieden sei, wie die Worte es sind. Aber es bleiben tiefe Unterschiede, namentlich der, daß bei den Idealisten das Interesse am Gang der Geschichte, am Gesamtleben des Geistes ungleich stärker ist, die Rechtfertigung des einzelnen Sünders dagegen nicht im Mittelpunkte steht.

Teils ein Stück Schl.-Kritik, teils bereits Auseinandersetzung mit solcher ist das Buch von Bartelheimer, Schl. und die gegenwärtige Schl.-Kritik (1931) mit einem Vorwort Gogartens, dessen Schüler Bartelheimer ist. Zwar geht Bartelheimer in der Ablehnung des philosophischen Idealismus und der von diesem aufgestellten Gotteslehren noch weiter als E. Brunner. Die Heilsoffenbarung Gottes in Christus wird in ähnlicher Weise als etwas auch unseren ethischen Begriffen gegenüber Neues hingestellt, wie es bei Gogarten geschieht. Im Zusammenhang damit bekämpft Bartelheimer Schl.s Subjektivismus scharf. Nur faßt er ihn anders, als Brunner es tat. Nicht daß Schl. vom frommen Bewußtsein ausgeht, ist der Vorwurf. Sondern das „von aller Beschränkung freie, von allen Fesseln traditioneller Auffassung und Bevormundung sich emanzipierende, vom Willen Gottes losgelöste, isolierte Ich" suche sich selbst seinen Platz in der Welt zu sichern; es fehle die runde Anerkennung der in der Bibel bezeugten Schöpferstellung Gottes und seines an den Menschen

ergangenen Wortes. Die fehlt nach Bartelheimer freilich auch bei neueren Schl.-Kritikern wie Schaeder, Kattenbusch und — Emil Brunner! Diese Position Bartelheimers kann hier nur eben angedeutet werden. Man sieht sofort, daß einerseits natürlich auch Kants Autonomie ein Stück des Subjektivismus ist, den bei Schl. zu finden namentlich einige Stellen der Monologen immerhin ein gewisses Recht geben (so wenig sie für den ganzen Schl. bezeichnend sind), daß andrerseits aber der strenge Katholik Subjektivismus allen Protestanten vorwerfen wird, schon Luther selbst und schließlich auch — Bartelheimer und Gogarten. Wie Bartelheimer aber Schl.s Subjektivismus mißdeutet, so hat er auch die Bedeutung, die das Problem der Individualität bei Schl. hat (sie ist in der Tat groß), überschätzt gegenüber dem, was bei Schl. Gemeinschaft und Mitteilung bedeuten. Daneben aber finden sich gute Bemerkungen, namentlich in dem Abschnitt über Gegenstand und Zustand in Schl.s Religionsbegriff. Einige Mißverständnisse Brunners sind hier richtig gestellt. Zu klarerer Erfassung von Schl.s Gefühlsbegriff ist mancherlei Beachtenswertes gesagt, ebenso darüber, daß das Gefühl sich auf ein außer uns liegendes Reales bezieht (weshalb auch die Veränderung des Religionsbegriffs von der 2. Auflage der Reden an, die Ausschaltung des Momentes der „Anschauung", nicht überschätzt werden darf), endlich darüber, daß Schl. nicht einfach den Identitätsphilosophen zuzurechnen ist.

Trotz mancher Mißdeutung von Schl.s Gedanken und Schl.s geschichtlicher Stellung ist Bartelheimers Buch, wie schon Barths oben S. 80 genannte Besprechung des Brunnerschen Buches, ein Beweis dafür, daß man auch in Kreisen der Theologie der Krisis über Schl. nicht einfach aburteilt, daß man in seiner Theologie vielmehr Probleme findet, an denen zu arbeiten sich lohnt. Ob die stürmischen Wandlungen im kirchlichen Leben Deutschlands, die 1933 eingetreten sind, und bei denen zum Teil scharfe Gegner der Theologie der Krisis die kirchenpolitische Macht gewannen, im Laufe der Zeit sich auf die wissenschaftlich-theologische Arbeit so auswirken werden, daß diese für den von den Theologen der Krisis verworfenen Schl. wieder stärkeres Interesse gewinnen wird, ist heute, Anfang 1934, noch in keiner Weise vorauszusagen. Eins aber läßt sich schon jetzt

feststellen. All jene kräftige Kritik an Schl. hat nicht die Wirkung gehabt, daß man sich literarisch weniger mit ihm beschäftigt hätte. In wieweit Studenten und sonstige jüngere Theologen ihn zum alten Eisen werfen, in der fröhlichen Entschiedenheit der Jugend, die heute zum großen Teil überhaupt wenig historische Interessen hat, das läßt sich schwer abschätzen. Aber Bücher und Aufsätze über ihn sind in den Jahren 1922—1932 kaum in verhältnismäßig geringerer Zahl erschienen als in den beiden ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts.

Schließlich würde, wie nur nebenher bemerkt sei, zur Auseinandersetzung mit der neueren Schl.-Kritik auch die Frage gehören, ob die Theologen, die Schl. und seinen Schülern den Vorwurf machen, im Psychologischen und Historischen steckengeblieben oder dem Subjektivismus verfallen zu sein, ihrerseits es vermögen, Gottes Wirklichkeit als objektive Wirklichkeit ohne subjektive Voraussetzungen zu erfassen, die auch zu Täuschungen werden können, und ob nicht manches von dem, was sie Psychologismus und Historismus nennen, einfach Ausdruck davon ist, daß wir alles eben nur mit den Kräften unserer Seele erfassen können und alles Geschehen in den Zusammenhang der Geschichte einreihen müssen. Man vergleiche dazu, was z. B. Wünsch im ersten Kapitel seines Wirklichkeitschristentums (1932) sagt, oder Kuhlmanns Aufsatz: Zum theologischen Problem der Existenz; Fragen an Bultmann (ZThK 1929, 32 ff.).

5. Wir wenden uns zu Schriften über Schl.s außertheologische Arbeiten. Der früh verstorbene, für evangelisch-kirchliche Dinge stark interessierte Jurist Holstein schrieb 1923 über die Staatsphilosophie Schl.s. Das Buch ist mustergültig, sofern es Schl.s Staatslehre und politisches Denken einerseits in die Geschichte der neuzeitlichen Staatslehre überhaupt, andrerseits in den Zusammenhang von Schl.s gesamter Denkarbeit (bis hin zu den Predigten) hineinstellt. Nebenher erfährt man allerlei z. B. über vaterländische Prediger der Aufklärungszeit, von denen heute auch die meisten evangelischen Theologen nichts wissen. Richtig gesehen ist, daß Schl.s Staatslehre als organische zu der Lehre der Aufklärer in Gegensatz steht, ebenso aber zu der Staatslehre der Reaktion, d. h. der Adam Müllers u. a.; auch von der Hegels unterscheidet sie sich; Hegel schritt überall zur Synthese fort, Schl. blieb bei

Polarität stehen und ward so der Fülle des Lebens oft besser gerecht. Echt reformatorische, lutherische Staatsgesinnung findet bei Schl. einen den veränderten Verhältnissen entsprechenden folgerichtigen Ausdruck. Zu fragen wäre, ob nicht doch spezifisch reformierte Tradition irgendwie stärker bei ihm nachwirkt. Da er nicht viel zu zitieren pflegt, wäre dgl. nur auf Grund recht genauer Literaturkenntnis nachzuweisen. Richtig hat H. hervorgehoben, wie sehr Schl. in der späteren Zeit, sich von allem Konstruktiven abwendend, eine Fülle empirischen Materials (z. B. aus dem politischen Leben Englands) beibringt. Im nationalen monarchischen Großstaat die höchststehende Form des Staates anerkennend, hat er viele gerade in seinem damaligen Preußen verhandelte Fragen, wie die der Wehrverfassung der Psychologie des Heerwesens und seiner pädagogischen Bedeutung, fruchtbar erörtert. Ob der Versuch, das Leben des Staates als naturhaftes Wachstum zu begreifen, dem Wesen der Sache gerecht wird, das wird freilich ein Problem bleiben, worauf Erich Foerster in seinem Aufsatz hingewiesen hat: Der Organismusbegriff bei Kant und bei Schl. und seine Anwendung auf den Staat (ZThK 1931, 407—21). Bei Schl. selbst aber hat dies, daß er eine Physiologie des Staates geben wollte, nicht im geringsten das staatsbürgerliche Verantwortlichkeitsbewußtsein gemindert. Holstein bringt, die Hauptlinien gut hervorhebend, daneben eine Fülle lehrreicher Einzelheiten bis hin zu der Auseinandersetzung Stahls mit Schl. „Nicht nur die Kunst, sondern auch die Wissenschaft kennt Geister und Werke von ewiger Jugendlichkeit. Zu ihnen gehört Schl.; was sich einst der Jüngling in den Monologen wünschte — noch reicher und voller, als er selbst es dachte, ist es dem Mann in der Ganzheit des eigenen Lebenswerkes in Erfüllung gegangen" so schließt das schöne Buch.

Nach wenigen Jahren folgte ihm ein nicht minder wertvolles, das z. T. den gleichen Stoff, aber unter anderem Gesichtspunkt behandelt: Müsebeck schrieb über Schl. in der Geschichte der Staatsidee und des Nationalbewußtseins (1927), in drei Abschnitten: der junge Schl.; Schl. um die Wende des Jahrhunderts; Schl. auf der Höhe seiner nationalen Wirksamkeit und die Auswirkung seiner Anschauungen in der Staatsidee und dem Nationalbewußtsein des 19. Jahrh.s. Daß wir beide Werke erhalten haben, das Holsteinsche

und das Müsebeckſche, iſt um ſo dankenswerter, als in Diltheys mit Recht das Feld beherrſchender Darſtellung des jungen Schl., wie ſchon Haym richtig bemerkt hat, der Gedanke der Individualität im Mittelpunkt ſteht, Schl.s Sinn für ſtaatliche Gemeinſchaft noch nicht hervortritt. Müſebeck hat gerade auch Briefe des jungen Schl. beachtet, die Holſtein beiſeite ließ, und von da her Schl.s Verhältnis zur franzöſiſchen Revolution würdigen können. Der Unterſchied beider Werke wäre nicht zutreffend wieder gegeben, wenn man ſagte, Holſtein ſpreche nur von der Staats theorie Schl.s; die Anwendung dieſer Theorie auf Schl.s praktiſch-politiſches Wirken hat auch er im Auge. Aber Müſebeck hat wirklich eine Lücke ausgefüllt, was deutlich wird, wenn man bedenkt, daß in Meineckes Werk „Weltbürgertum und Nationalſtaat" auf Schl. nicht eingegangen wird. Hat Dilthey einſt Schl.s politiſche Geſinnung und Wirkſamkeit behandelt (Preußiſche Jahrbücher 1862), hat dann Rade, zwar kurz, aber ſehr anregend über Schl. als Politiker geſchrieben (in dem von Fr. Naumann herausgegebenen Sammelband: „Schl., der Philoſoph des Glaubens", 1910, mit Aufſätzen von Eck, Natorp, Henſel, Troeltſch, Titius) und Völter die gemeinverſtändlichen Texte vaterländiſchen Inhalts aus Schl.s Schriften unter dem Titel „Deutſcher Glaube" zuſammengeſtellt (1913), ſo hat Müſebeck in ſehr glücklicher Weiſe den Ertrag dieſer Arbeiten mit dem des Holſteinſchen Buches verbunden und wertvolle neue Erkenntniſſe hinzugefügt. Daß Schl. ein Recht des Widerſtands gegen eine gemeinſchädlich handelnde Obrigkeit kennt, unterſcheidet ihn von Luther; aber Müſebeck leitet dieſe Lehre Schl.s nicht aus dem Calvinismus her, ſondern aus der Ethik des deutſchen Idealismus mit ihrer Gewiſſensautonomie. Andererſeits gehört Schl. in die Geſchichte der proteſtantiſchen Staatsidee hinein, die zu rechter Würdigung des Nationalſtaats geführt habe, während die neuzeitlichen Völkerbundsideen mehr an katholiſches Staatsdenken anknüpfen könnten [1]). Beſonders

1) Schl.s Verhältnis zum Katholizismus iſt ein Kapitel für ſich. Gegen den Gedanken, Napoleon werde vielleicht zwangsweiſe Katholiken und Proteſtanten vereinigen wollen, hatte Schl. 1806 ſich leidenſchaftlich aufgelehnt. Müſebeck findet es (S. 62) merkwürdig, daß Schl. dann 1909 in einem Briefe an Brinkmann ſich wünſcht, eine theologiſche Schule zu gründen, „die den

verdienstlich ist der Nachweis, wie enge Gemeinschaft zwischen Schl. und Leopold Ranke bestand, sowohl in ihren allgemeinen historisch-politischen Taten, als auch persönlich; nach Schl.s Tod schrieb Ranke an Heinrich Ritter, den damals in Kiel lehrenden Philosophen, der später Schl.s Geschichte der Philosophie herausgegeben hat: „Sein Name ist auf ewig gegründet; wohl niemals wieder wird, wer ihm gleicht, geboren."

Wie Schl.s Staatslehre, so ist seine Erziehungslehre in neuester Zeit Gegenstand fleißiger Untersuchungen gewesen. Beide hängen nun zwar mit seiner theologischen Arbeit nur mittelbar zusammen, geschweige denn, daß sie Anhängsel seiner Theologie wären; er war auch auf diesen Gebieten wirklich Fachmann. Aber es schien angebracht, gegenüber der Meinung, Schl. sei Mystiker, auf die Schriften über seine Staatstheorie und den in dieser sich zeigenden Zusammenhang mit den Reformatoren einzugehen, mögen die neueren Arbeiten über seine Pädagogik an dieser Stelle nur erwähnt werden. Wir begnügen uns damit obwohl das, was Schl. als Theoretiker der Pädagogik geleistet hat, gerade heute wieder von Pädagogen hoch geschätzt wird. Ein größeres Werk über Schl.s und Rousseaus Pädagogik schrieb Strobel (1928); die ethischen Grundlagen von Schl.s Pädagogik behandelte kurz Else Wentscher (1928); Kades Buch über Schl.s Anteil an der Entwicklung des preußischen Bildungswesens ist bereits 1933, S. 373 erwähnt.

Einige Schriften haben sowohl außertheologische wie theologische Studien Schl.s zum Gegenstand, so die Untersuchungen über Schl. als Theoretiker der Auslegung, über die noch berichtet werden wird, und die über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft nach Schl. Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schl.s ethischen Entwürfen untersuchte

Protestantismus, wie er jetzt sein muß, ausbildet und neu belebt und zugleich den Weg zu einer kräftigen Aufhebung des Gegensatzes beider Kirchen frei läßt und vielleicht bahnt". In der Tat ein überraschender und kühner, wenn auch dem ernsten Christen nicht schlechthin utopischer Gedanke. Möglich wäre aber auch, die Stelle auf Bescheideneres und Näherliegendes zu deuten: auf die Union der lutherischen und der reformierten Kirche.

Werner Schultz (ZThK 1924, 37 ff.); freilich zeigt er, daß solche von Schl. nicht wirklich gegeben ist (wenn sie überhaupt möglich sein sollte). Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schl.s behandelt Holder (1927), die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schl. erörtert Neubauer (ThStKr 1923, S. 1—77).

Den Abschluß dieses Berichts soll eine Würdigung von Arbeiten über Schl.s Theologie, neuerer größerer Werke und der Jubiläumsliteratur von 1934 bilden.

Besprechungen.

Wort und Geist, Studien zur christlichen Erkenntnis von Gott, Welt und Mensch. Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag am 20. Januar 1934, hrsg. von A. Köberle und O. Schmitz. Mit einem Bildnis K. Heims. 424 S. RM. 13.50, geb. 15.—. Berlin, Furche-Verlag, 1934 (für die Bezieher der „Furche" und die Subskribenten auf Heim: „Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart": RM. 11.50, geb. 12.75.)

Das Erscheinen dieser Festgabe bietet der Schriftleitung willkommene Gelegenheit, dem verehrten Mitherausgeber nachträglich ihre und des ganzen Mitarbeiterkreises herzlichste Glückwünsche auszusprechen. Wir wollen hier nicht wiederholen, was am 20. Januar zum Ruhme des nunmehr Sechzigjährigen gesagt worden ist. Aber wir wollen ihm in aller Schlichtheit dafür danken, daß er, der Vielbeanspruchte, unsere Zeitschrift neu zu begründen geholfen und ihr inmitten seiner zahllosen Beziehungen die Treue gehalten hat. Und wir bitten ihn, die ZThK auch weiterhin durch seine (unmittelbare wie mittelbare) Mitarbeit tragen zu helfen; die Leserschaft wird jeden Beitrag von ihm mit aufrichtiger Freude begrüßen.

Die Herausgeber der Festschrift haben es trefflich verstanden, schon in der Anlage des Ganzen und in der Mannigfaltigkeit der Beiträge die Art des Heimschen Denkens, sowie den Reichtum der von ihm ausstrahlenden Anregungen zu spiegeln. Die zentrale, zugleich geschichtliche und lebendige, Verwurzelung kommt im ersten, aus sechs Aufsätzen bestehenden Teile zum Ausdruck: „Wort und Geist in der Heiligen Schrift". Auf diesem Grunde steht der zweite Teil (wieder sechs Aufsätze): „Lehre und Leben im Bekenntnis der Kirche". Endlich zeigt der dritte Teil die fruchtbare, alle Seiten des Wirklichen ergreifende Weite des Ansatzes: „Das Evangelium im Weltanschauungskampf der Gegenwart" (sieben Aufsätze). Wenigstens die Beiträge, die den systematischen Theologen unmittelbar angehen, seien ausdrücklich genannt: 7. A. Köberle: Christliche und außerchristliche Gotteserkenntnis. 8. H. Engelland: Die ewige Vorherbestimmung Gottes und christliches Leben, Lehre und Verkündigung. 9. E. Haenchen: Anselm und Barth. 10. W. Ruttenbeck: Das Problem der Ethik und die Geistesleitung. 13. W. Künneth: Die Frage nach dem

deutschen Menschen. 14. Th. Spörri: Soziologische Positionen in der Theologie Karl Heims. 15. W. Brandt: Die Idee des christlichen Staates in der Inneren Mission. 16. F. Melzer: Logik und Logos. 17. E. Simon: Analyse und Synthese. Zum Problem der literaturwissenschaftlichen Methode. 18. G. Kochheim: Faust und Per Gynt. 19. O. Kübler: Die Abschiedsreden Jesu und Buddhas. Ein Vergleich. Eine Zusammenstellung des gesamten Schrifttums von K. Heim (19 Seiten!) beschließt den inhaltreichen Band.

Es ist selbstverständlich, daß ein so bunter Blumenstrauß nicht in allen Teilen gleichartig und wissenschaftlich gleichwertig ist. Bald tritt mehr die praktische, bald mehr die wissenschaftliche Meisterschaft des Lehrers bei den Schülern hervor. Aber anregende Kraft ist überall, und viele Beiträge fördern die theologische Durchdenkung ihrer Probleme in verdienstlicher Weise. Ich nenne ein einziges Beispiel: die Auseinandersetzung Haenchens mit K. Barth u. a. über Anselms „Gottesbeweis"; H. kommt bei seiner quellenmäßigen Untersuchung, ähnlich wie der Benediktiner A. Scholz, zu dem Ergebnis, daß Anselms Denken noch vor dem Aufbrechen des Gegensatzes zwischen Vernunft und Glaube steht; er deutet das Ergebnis dahin, daß Anselm denen keine Hilfe bieten kann, die aus jener naiven Einheit erwacht sind. — Wir dürfen uns mit Heim der Treue seiner Schüler freuen, die zu der Festschrift geführt hat, und wünschen, daß sie ihren Dienst in weiten Kreisen tut.

Leipzig. Stephan.

Erich Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther. Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1932. 105 S.

Es ist für Luthers dynamisches Verständnis des Glaubens charakteristisch, daß für ihn Glaube immer nur ist in der aktuellen Überwindung des Unglaubens. Daher die erst von der neuesten Lutherforschung seit Holl bewußt erkannte und verfolgte Bedeutung der Anfechtung als des negativen Pols seiner Glaubensgewißheit. Nirgends offenbart sich zugleich eindrucksvoller als hier die Unmittelbarkeit, mit der Luthers theologische Aussagen aus seiner religiösen Erfahrung herauswachsen.

Einen Beitrag zu einem grundsätzlichen Verständnis der Anfechtung bei Luther bietet die vorliegende Arbeit Vogelsangs, der bereits mit einer größeren Schrift über „Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung" 1929 hervorgetreten ist (vgl. meinen Lutherana-Aufsatz in den Theol. Blättern 1933). Das Förderliche an der hier vorliegenden Publikation ist, daß sie, wie schon der Titel zeigt, die Anfechtung von der Christologie her interpretiert: der angefochtene Christus als Urbild der Anfechtung des Christen, von der tentatio carnalis an (die das katholische Denken von Augustin bis zur Scholastik allein im Auge hat) über die tentatio de indignitate (mit der für Luther überhaupt erst das „eigentliche" Problem der tentatio anhebt) bis hin zur tentatio de praedestinatione (in der es seine schärfste Zuspitzung erfährt). Es ist die in produktivem Mißverständnis des mystischen

„exemplum"-Gedankens von Luther vertretene „exemplar"-Idee[1]), die es ihm ermöglicht, 1. in (wie B. ausgezeichnet zeigt) völlig originaler Weise den Satz bis ins letzte durchzuführen, daß Christus versucht ist „gleich wie wir" bis in die Hölle der Gottverlassenheit hinein, und 2. von da aus die Anfechtung des Christen aus der Konformität seiner Existenz mit Christus zu deuten und ebendarin zu überwinden.

Es bedarf keiner besonderen Hervorhebung, daß die vorliegende Arbeit nicht nur ein dankenswerter Beitrag zur Lutherforschung ist, sondern auch dem systematischen Theologen wertvolle Hilfe zur Vertiefung seines christologischen Denkens und zur Befreiung desselben von „griechischen" Schlacken zu bieten vermag.

Münster i. W. Fr. W. Schmidt.

Alfred Kurz, Die Heilsgewißheit bei Luther. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Darstellung. Gütersloh, Bertelsmann, 1933. 262 S.

Dieses von Johs. Ficker angeregte und dem Hallenser Kirchenhistoriker gewidmete Buch ist die erste monographische Behandlung der Frage der Heilsgewißheit bei Luther. Indem es die Entwicklung der Anschauung Luthers von den Anfängen her explizit schildert, tritt es auf mit dem Anspruch, ein Problem methodisch sicher zu beantworten, das der Lutherforschung seit Fickers Ausgabe der Lutherschen Römerbriefvorlesung von 1515/16 gestellt war, und von dessen Beantwortung letztlich ganz wesentlich ein endgültiges Urteil über die sogenannte vorreformatorische Theologie Luthers abhängig sein wird.

Um beim letzteren einzusetzen: es ist das Urteil des Verf., daß die Lutherforschung sich „auf einem Irrwege" befinde, indem sie den „unterreformatorischen" Charakter seiner Frühtheologie allgemein verkannt habe, statt sich von der Selbstbeurteilung der Präfatio und der Tischreden zur Vorsicht mahnen zu lassen. Nach seiner Meinung ist für die 1. Psalmen- und Römerbriefvorlesung nicht nur charakteristisch das Fehlen jeder Aggressivität gegen Papst und Kirche (also jener Konsequenz, die Luther bekanntlich erst 1519/20 ganz gezogen hat), sondern gerade auch jeder Heilsgewißheit, die Luther vielmehr umgekehrt scharf bekämpfe. Dann könne aber von reformatorischer Grundeinsicht keine Rede sein. Ihr Durchbruch sei vielmehr erst im Oktober 1516, gegen Ende der Römerbriefvorlesung sicher zu konstatieren. Was Luther bis dahin vertrete, sei nicht reformatorisches Gedankengut, sondern eine der Theologie Karl Barths verwandte Theologie der Diastase: reiner Occamismus, der den Gedanken der grundlosen „acceptio divina" ernst nimmt, d. h. den substantiellen Gnadenbegriff zerstört, Gnade versteht als grundlosen (willkürlichen) Willen Gottes zur „non-imputatio" der Sünde, die für den Frommen immer unsicher bleibt, ihn

1) Dieser exemplar-Idee in ihrer systematischen Tragweite geht eigens nach die Dissertation von Hans Thimme über „Christi Bedeutung für Luthers Glauben", 1932.

treibt zur humilitas, ja verdammt zur völligen Selbstvernichtung vor dem unbegreiflichen Herrenwillen Gottes, der alles sich allein vorbehalten hat. Hier darf es Heilsgewißheit gar nicht geben, allenfalls „getroste Verzweiflung" (S. 91), die zur Hoffnung (spes) wird auf „mögliche" zukünftige Errettung.

Dazu ist meines Erachtens Folgendes zu sagen: in der Tat intendiert der nominalistische Gottesgedanke in seiner logischen Konsequenz die Aufhebung des meritum sowohl wie der sakramentalen gratia infusa. Ob die religiöse Reaktion diesem Zwang der inneren Logik zu folgen vermag, ist dagegen eine andere Frage. Ich muß hier auf meine Untersuchung über „Theozentrische Theologie im Nominalismus und bei Luther", ZThK 1931, verweisen. Wie jene Unsicherheit dem unberechenbaren Willkürwillen Gottes gegenüber auf die Dauer auszuhalten möglich sein, wie sie gar zur „getrosten" Verzweiflung führen soll, das ist mir unerfindlich. Entweder fordert sie geradezu als heilsnotwendiges Korrektiv das Vertrauen auf das facere quod in se est, und sei es in der Form einer als meritum gedachten humilitas oder annihilatio. Oder wenn jedes Vertrauen auf die eigene Leistung völlig zerbrechen soll in einer „getrosten" Verzweiflung, dann muß der nominalistische Gottesgedanke bereits innerlich überwunden sein, d. h. Vertrauen (fiducia) auf Gott allein möglich geworden sein, wie Luther es im Blick auf Christus, der „quoque deus est", gewann. Tertium non datur.

Von diesem letzteren, „reformatorischen" Standpunkt kündet nun aber bereits die 1. Psalmen-, vollends die Römerbriefvorlesung. Man darf nur nicht sich durchkämpfende religiöse Erfahrung verwechseln mit einer zum letzten Abschluß gekommenen Theologie. Daß Luther erst langsam, an den Psalmen, an Paulus, an Augustin und der deutschen Mystik sich schulend und fortschreitend, seine theologischen Konsequenzen zieht, wer von uns hat das bisher übersehen? Im übrigen aber ist die Behauptung einfach falsch, daß Luther vor der Auslegung von Römer 8 keine rechtfertigende fides und damit keine Heilsgewißheit kennt, ja kennen will. Vgl. schon am Anfang Schol. S. 44, 3—17 oder S. 160, 21—24, Gl S. 6, 8, um Beispiele zu nennen. Ich kann nur bedauern, daß der Verf. von meinem genauen Exkurs über die Frage der Heilsgewißheit in der Römerbriefvorlesung in meiner Schrift über den Gottesgedanken Luthers (Lutheranaheft III der Theol. Stud. u. Krit.) keinerlei Kenntnis genommen hat. Er hätte ihm im übrigen zeigen können, inwiefern gerade die certitudo salutis jede securitas ausschließt; und hätte gewarnt vor dem übertriebenen Gebrauch von Schol. 87 f. (vgl. seine Ausführungen S. 57 ff.), welch letztere Stelle nur deutlich macht, daß Luther noch nicht den Mut hat, mit der Kirche zu brechen trotz der exegetischen Verlegenheit, in die er damit gerät.

So kann ich, aufs Ganze gesehen, nur urteilen, daß der Verf. bei aller Subtilität seiner Untersuchung das Bild der Entwicklung verzeichnet hat. Gern sei zum Schluß noch anerkannt die Flüssigkeit seines Stils, die die Lektüre seines Buches zur Freude macht.

Münster i. W. Fr. W. Schmidt.

Hans Freiherr v. Soden, Luthers Gottesbotschaft an das deutsche Volk. Marburg, Elwert, 1934. 19 S.

Rudolf Hermann, Luthers theologisches Grundanliegen. Greifswald, Bamberg, 1933. 19 S.

Zwei Reden zum 450. Geburtstag Luthers, die ihr Merkmal darin haben, daß sie je in ihrer Weise das innerste Anliegen der Reformation zur Geltung zu bringen sich bemühen.

Münster i. W. Fr. W. Schmidt.

Heinrich Bornkamm, Das Wort Gottes bei Luther. München, Chr. Kaiser, 1933. 55 S. (Schriftenreihe der Luthergesellschaft, Nr. 7.)

Der auf S. 46 dieses Heftes genannte Vortrag B.s liegt nunmehr in vielfach umgearbeiteter und erweiterter Form selbständig vor. Behandelt werden: 1. Das Wort als Geist, 2. Das Wort als Offenbarung, 3. Das Wort als Schöpfung, 4. Das Wort als Geschichte, 5. Linien der Auflösung der lutherischen Wortlehre (A. Osiander, M. Bucer, Calvin, Das Luthertum). — Nach dem auf S. 46 Gesagten wird dieser Hinweis auf die wertvolle Schrift genügen. Stephan.

Ferd. Kattenbusch, Zeitenwende auch in der Theologie. Gießen, Töpelmann, 1934. 80 S. M. 2.— (zugleich 2. Teil von: Die deutsche evangelische Theologie. Das Jahrhundert von Schleiermacher bis nach dem Weltkrieg. 6., photomechanische, Auflage 1934. M. 4.20. Beide Teile in 1 Band geb. M. 7.50).

Diese „Zeitenwende" gehört zu den seltenen Büchern, die unter jedem Gesichtspunkt mit Freude begrüßt werden müssen. Es ist überaus wertvoll, daß ein Mann, der seit mehr denn 60 Jahren an der theologischen Arbeit teilnimmt und bis ins höchste Alter mit lebendiger Spannkraft begnadet ist, uns ein Bild der neuesten theologischen Entwicklung zu zeichnen vermag. Hier sprechen Maßstäbe, sprechen Weisheit und Erfahrung, die seit Jahrzehnten erprobt und in der Auseinandersetzung mit immer neuen Bewegungen geklärt sind; hier wirkt ein Ritschlianismus sich aus, der früh die Fesseln der Schule gesprengt und, vor allem von Luther her, für neue Geschlechter Gegenwartskraft gewonnen hat. Wenn man von W. Herrmann absieht, der, obwohl schon seit fast 20 Jahren stumm geworden, ebenfalls noch lebendig nachwirkt, hat keiner der alten Schüler A. Ritschls die tiefsten Absichten des Meisters so eindrucksvoll vertreten wie Kattenbusch. Vielleicht gerade weil er Jahrzehnte hindurch überwiegend historisch gearbeitet hatte, besaß er dann jene Einheit von beharrlicher Grundhaltung und elastischer Offenheit des Blicks, die ihn zu fruchtbarer, meist positiver Auseinandersetzung mit neuen Bewegungen befähigte. Zwar der religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Theologie (Troeltsch) widersprach er als Schüler Luthers aufs schärfste; aber bei den „Dialektikern" begrüßte er von ganzem Herzen das Wiederaufleben einer biblisch-reformatorischen, antimystischen und antiromantischen Offenbarungstheologie — ohne sich dadurch das Verständnis für Gestalten wie R. Otto versperren zu lassen. Das neue Buch zeigt nun, daß die Entwicklung der dialektischen Theologie ihn trotz neuer

großer Leistungen und manchen Einzelfortschrittes enttäuscht hat. Zwar schätzt er ihre Arbeit auch weiterhin überaus hoch, aber er kritisiert sie doch schärfer als bisher; im einzelnen tadelt er vor allem die unhistorische Art der Wiederaufnahme des altkirchlichen Dogmas und der Scholastik, das einseitig calvinische Verständnis Luthers, die Nichtbeachtung des Wechselverhältnisses von Offenbarung und Glaube, den juristischen Zug des Bekenntnis- und Kirchengedankens. Er spürt es, daß eine neue Zeit beginnt: die innere Entwicklung der Theologie selbst, die Anforderung des politischen Schicksals und der Aufbruch der „deutschen Glaubensbewegung" wirken zusammen in der Richtung, daß die vernachlässigten ethischen und weltanschaulichen Fragen (einschließlich derer, die mit der Kirche in ihrer „Weltlichkeit" zusammenhängen, s. S. 69 f.) jetzt unaufhaltsam in den Vordergrund treten (und damit auch Schleiermacher wieder eine größere Bedeutung gewinnt). Hätte Kattenbusch einige Monate später geschrieben, so hätte er berichten können, daß die Unfähigkeit der dialektischen Theologie, einheitlich zu den ethischen und weltanschaulichen Fragen Stellung zu nehmen, von der längst vorhandenen inneren Spannung zum äußeren Bruche geführt hat. Der rasche Tod der zusammenhaltenden blühenden Zeitschrift und das Abschiedswort Barths im letzten Heft von „Zwischen den Zeiten" (Dezember 1933) machen es offenbar, daß die dialektische Theologie als einheitliche Bewegung aufgehört hat zu bestehen. Für Barth sind Gogarten und Brunner endgültig den dämonischen Verführungen des „Neuprotestantismus" erlegen; d. h. die Fragen, die der Gang des deutschen Schicksals und des allgemeinen Geisteslebens an die Theologie stellt, sind mächtiger geworden als der gemeinsame Gegensatz zu allen übrigen Theologen und der Konzentrationstrieb der Theologie [1]). — Referent sieht, wie schon die letzten Sätze zeigen, die Entwicklung im wesentlichen ähnlich wie Kattenbusch; auf die Punkte, bei denen Unter-

1) Natürlich behalten K. Barth und sein engerer Kreis trotzdem hohe Bedeutung für die Entwicklung der evangelischen Theologie. Gerade auch das Ringen um die ethisch-weltanschaulichen Fragen wird unablässig von ihm lernen müssen. Denn es ist von den schweren Gefahren bedroht, die in empfänglicher Hingabe an menschliche Fragen jederzeit lauern, und wird dem unentwegten Warner dankbar lauschen müssen, auch wenn er einer durch Ressentiment gegenüber dem „Neuprotestantismus" verkrampften, den Gegner grundsätzlich nicht verstehenden und daher an ihm vorbeiredenden Polemik huldigt. Deshalb sei hier ausdrücklich auf die Schriftenreihe hingewiesen, durch die K. Barth mit Thurneysen zusammen die Zeitschrift zu ersetzen versucht: Theologische Existenz heute, bisher 7 Hefte, erschienen bei Chr. Kaiser, München (1. Theol. Existenz heute; 2. Für die Freiheit des Evangeliums; 3. Reformation als Entscheidung; 4. Lutherfeier 1933; 5. die Kirche Jesu Christi; 6. M. Luther, Das Evangelium und die Religion; 7. Gottes Wille und unsere Wünsche. Heft 6 hat Ernst Wolf, alle übrigen Barth selbst geschrieben; die Preise schwanken je nach Umfang zwischen 0,50 und 1 M., Partiepreise billiger).

schiede bestehen, z. B. in der Auffassung des Deutschen Idealismus oder Schleiermachers und in der Beschränkung des weltanschaulichen Interesses auf die Gebiete der Natur, kann in dieser notgedrungen kurzen Anzeige leider nicht eingegangen werden, so lockend es wäre und so wichtig jeder Satz des Buches für den ist, der sich wirklich um das Verständnis der Gegenwart bemüht. Nur über den Aufriß des Ganzen sei noch kurz berichtet: nach einem großzügigen Blick auf das „Ende der Zeit des Idealismus und der Romantik" behandelt der Hauptteil „die Lage der evangelischen Kirche und Theologie", und zwar 1. die allgemeine Entwicklung der Theologie, 2. die Lage der Systematik, 3. die Hauptführer (R. Otto, K. Heim, K. Barth), 4. weitere Führer, 5. Christentum und Volkstum. — Möchte man das Wort des Nestors der deutschen evangelischen Theologie auf allen Seiten offenen Herzens hören!

Leipzig Stephan.

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearb. Aufl. des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Konrad Hofmann als Schriftleiter hrsg. von M. Buchberger, Bischof von Regensburg. 10 Bände. je 26, in Leinw. 30, in Halbfr. 34 RM.

Vierter Band: Filippini bis Heviter. Mit 10 Tafeln, 8 Kartenskizzen, 122 Textabbildungen, 1040 Spalten. 1932.

Fünfter Band: Hexapla bis Kirchweihe. Mit 10 Tafeln, 20 Kartenskizzen und 126 Textabbildungen. 1056 Sp.; 10 S. Tafeln. 1933.

Mit dem Buchstaben G, der den Hauptstock des 4. Bandes bildet, beginnen besonders viele systematisch wichtige Artikel: Gebet, Geist, Genugtuung, Geschichte, Glaube, Gnade, Gott usw. Charakteristisch ist dabei oft schon die Raumverteilung. „Glaube" z. B. hat nur etwa 8 (in RGG etwa 36) Spalten, „Gnade" etwa 7 (in RGG 15)! Der Inhalt gerade solcher bezeichnender Artikel ist streng innerkatholisch, nicht erörternd und fragend, sondern autoritativ; die Kirchenlehre beherrscht alles, selbständige Darbietung der biblischen Grundlagen fehlt, religionsgeschichtliche Vorbereitung und Parallelen werden nur sehr sparsam geboten; auf das evangelische Verständnis geht wenigstens bei „Glaube" ein besonderer Abschnitt kurz ein. Die Artikel über Forschungsfreiheit und Gewissensfreiheit entsprechen völlig dieser Haltung; um von der Theologie zu schweigen: auch „die Philosophie und einige andere Disziplinen, soweit sie Weltanschauungsfragen behandeln, sind gehalten, Lehren zu vermeiden, die durch die unfehlbare Glaubensautorität als Irrtümer erwiesen sind" (Sp. 67). Die Anwendung solcher Grundsätze innerhalb der Theologie zeigen z. B. der überaus konservative Artikel über die Genesis oder die über Heiligenverehrung und Herz Jesu, die durchaus apologetisch gehalten sind, ohne jede Anleitung zur Kritik an den auch für katholische Augen am Tage liegenden Verzerrungen. Auch sonst vermißt der protestantische Theologe mancherlei: z. B. das Eingehen auf die neuere Problematik bei „Geschichte" und bei „Geist"; was da geboten wird, läßt den Ernst der Kämpfe darum kaum

ahnen. Spürt das katholische Denken wirklich so wenig davon? — Natürlich entschädigt auch dieser Band einigermaßen durch den Reichtum an Stoff, den die Universalität der katholischen Kirche nahelegt: auf historischem Gebiete (freilich erfährt man z. B. über „Gegenreformation" in RGG mehr), biographischem Gebiete (aber warum fehlen da Männer wie Guardini und Heidegger?), kunstgeschichtlichem, psychologischem, konfessionskundlichem, sozialökonomischem, praktisch-religiösem Gebiete (vgl. da z. B. Gasthofsangestellte, Gefangenenfürsorge, Großstadtseelsorge) werden wir selten vergeblich nachschlagen. Der 4. Band hält sich da ganz auf der Höhe der früheren. Buchtechnisch zeigt er sogar einen erheblichen Fortschritt (Papier, Bildwerk).

Für den 5. Band, der inzwischen erschienen ist, gilt nach jeder Richtung dasselbe. Auch er trägt in hohem Grade apologetische Züge. Die Verfasser kennen einigermaßen die protestantischen Fragestellungen, spüren aber nichts von ihrem Ernst und fördern daher auch die Erörterung der Fragen nicht. Musterbeispiel ist der Artikel „Jesus Christus" (18 Spalten). Die vier Evangelien werden ohne Kritik als Quellen benutzt; Jesus gab der Kirche „eine Organisation, indem er Petrus zum Fundament und Schlüsselbewahrer dieses Hauses machte und ihm, wie auch allen Aposteln Binde- und Lösegewalt übertrug"; die Hinweise auf die protestantische Forschung sind gerade hier ganz unzureichend, oft verzerrend: Bultmann z. B. wird ohne Beleg, ja ohne Nennung seines Jesus-Buches, als Leugner „der geschichtlichen Existenz Jesu" bezeichnet. Dogmatisch herrscht die christologische Kirchenlehre in voller Strenge und Folgerichtigkeit; Beispiel: „Anbetungswürdigkeit kommt nicht nur dem Gottmenschen zu, ... sondern auch auf Grund der hypostatischen Vereinigung [der beiden Naturen] seiner Menschheit und ihren einzelnen Teilen, besonders dem Herzen Jesu." — Noch einseitiger ist, wenn möglich, „Kirche" behandelt. Etwas mehr Verständnis für die protestantische Einstellung zeigen Artikel wie „Jesuitenmoral" oder „Kasuistik"; aber auch sie bleiben in der Hauptsache apologetisch. So muß man sich denn auch in diesem Bande, wenn man das Werk positiv würdigen möchte, auf die Freude an dem reichen und wohldisponierten Stoff beschränken.

Leipzig Stephan.

Christentum und Deutsche Glaubensbewegung als theologisches und kirchliches Gegenwartsproblem[1].

Von Prof. D. Dr. Dedo Müller in Leipzig.

D. Dr. Johannes Müller, Schloß Elmau, zum 70. Geburtstag gewidmet.

I. Das Auftreten der Deutschen Glaubensbewegung stellt nicht nur die Kirche, sondern auch das Geistesleben vor ganz neue Fragen und Aufgaben. Beide haben bisher nur mit dem Gegensatz des Glaubens gegen den Unglauben gerechnet. Nun steht Religion gegen Religion, Glaube gegen Glaube, Theologie gegen Theologie. Nun wird deutlich, daß nicht, wie Goethe meint, „der Konflikt des Unglaubens und Glaubens" „das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschheitsgeschichte" ist, sondern daß die größten geschichtlichen Entscheidungen im Kampf zwischen Glauben und Glauben fallen. Bei dieser Lage kann es zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung nur kommen, wenn auch von christlicher Seite der Glaubenscharakter der Deutschen Glaubensbewegung ganz ernst genommen wird. Und das ist nur in der Liebe und Ehrfurcht möglich. Es will anerkannt sein, daß hier Glaubensschicksale vorliegen, in die man nicht mit fertigen Urteilen oder gar Drohungen hineinzutappen hat. Wir wissen uns hier vielmehr ganz mit J. W. Hauer verbunden, wenn er sagt: „Weil der Sinn dieses Kampfes kein anderer sein kann als der, daß

1) Aus Raumgründen mußte dieser Beitrag, ursprünglich ein auf der Meißner Konferenz 24. 4. 34 gehaltener Vortrag, stark gekürzt werden.

Glauben entstehe, ist er, auch wo er scharf und rücksichtslos geführt wird, immer auch mit Liebe geführt“ [1]).

Es ist deshalb schon wichtig, sich die geschichtlichen Zusammenhänge klar zu machen, aus denen die Glaubensbewegung erwachsen ist. Sie will ja in einem weitgespannten geschichtlichen Rahmen gesehen sein. So will Hauer zurückgehen bis „in die Zeit, als der deutsche Geist um die Wende des 18. und 19. Jahrh.s anfing, zu sich selbst zu kommen, damals, als Klopstock und andere nach ihm die Quellen deutschen Wesens aufspürten“ [2]). Ja, er will mit anderen schon die Mystik Meister Eckeharts auf dem Wege zur Deutschen Glaubensbewegung sehen. Wir können hier aus Raumgründen auf alle diese Fragen nicht eingehen. Es soll nur ausdrücklich anerkannt sein, daß hier die Deutsche Glaubensbewegung mit Recht sich auf gewisse Tendenzen des deutschen Geisteslebens beruft, die seit langem wirksam sind und die verdienen, kirchlich und theologisch ernster genommen zu werden, als es weithin geschieht — mag man an Nietzsche, Eduard v. Hartmann, Arthur Drews, Felix Dahn, de Lagarde, Gobineau, Richard Wagner, Chamberlain, Arthur Bonus denken, um nur einige der bedeutsamsten Namen zu nennen. Es will auch gesehen sein, daß schon gewisse praktische Gestaltungsversuche organisatorischer und kultischer Art von seiten einer ganzen Reihe deutschgläubiger Gemeinschaften wie der „Germanischen Glaubensgemeinschaft“, der „Deutschgläubigen Gemeinschaft“ und des „Deutschordens“, der „Volkschaft der Nordungen“, der „Nordischen Glaubensgemeinschaften“ und anderer vorlagen, als Ende Juli 1933 der Zusammenschluß zur „Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung“ in Eisenach gelang [3]).

Fragt man nach dem Wesen dieser neuen Religiosität, so liegt ihr allgemeinster Charakterzug in dem Erfüllungsbewußtsein, mit dem

1) Unser Kampf um einen freien Deutschen Glauben (=U.K.), S. 3.

2) U.K. S. 3.

3) Vgl. hierzu Heft 6 der Untersuchungen zur allgem. Religionsgeschichte (Herausg. Carl Clemen): Alfred Müller, Die neugermanischen Religionsbildungen der Gegenwart, Bonn 1934. Ferner: Schreiner-Künneth, Die Nation vor Gott. 1933. — Soeben, 24. 5. 1934 berichtet die Presse von der Auflösung der „Arbeitsgemeinschaft . . .“. Die Arbeit wird in der „Deutschen Glaubensbewegung“ fortgeführt.

sie dem Christentum gegenübertritt. Sie möchte als Religion verstanden sein, die alle berechtigten Anliegen des Christentums in sich aufzunehmen vermag. Das tritt schon darin hervor, daß hier der Versuch gemacht wird, alle wesentlichen Begriffe der christlichen Verkündigung mit einem neuen Inhalt erfüllt in den eigenen Sprachgebrauch aufzunehmen. Die beherrschende Rolle spielt dabei der Glaubensbegriff. Immer wieder wird betont: „Bei der Deutschen Glaubensbewegung handelt es sich um eine religiöse Bewegung, um einen Glauben eigener Art“ [1]). So ist nicht nur selbstverständlich, daß hier alle aufklärerische Scheu vor dem Gebrauch des Gottesbegriffs überwunden ist, auch Begriffe wie Deutsch-Christus, Deutsch-Apostolikum und Deutschkirche tauchen auf [2]).

Im einzelnen hat diese Religiosität folgende Anliegen:

1. Da begegnet zunächst das Verlangen nach „Gegenwärtigung des ewigen Willens im germanisch-deutschen Raume“ [3]). Es steht im Gegensatz zur „Einpunktigkeit und Einmaligkeit alles göttlichen Wirkens“ im Christentum [4]). Der Angriff geht hier also gegen das geschichtliche Moment und den Absolutheitsanspruch im Offenbarungsbegriff des Christentums [4]).

1) Hauer, U.K., S. 23 f. Sperrungen von ihm.

2) So will Ernst Bergmann „in der Deutschreligion die südliche Christusgestalt ersetzen durch eine modernisierte nordische“ (Die Deutsche Nationalkirche, 1933, [=D.N.] S. 251). Das „Apostolikum“ bekennt in 3 Sätzen den Glauben „an den Gott der Deutschreligion, der in der Natur, im hohen Menschengeist und in der Kraft meines Volkes wirkt“ und „an den Nothelfer Krist“ und „an Deutschland, das Bildungsland der neuen Menschheit“ S. 29. Die Kirche wird verstanden als „der heilige Ort“, an dem „das Volk sich weiht“ und seine „Massenseele formt“, um den Einzelnen „als Glaubensstreiter für sein Volk“ in die Welt hinausgehen zu lassen (a. a. O. 369). „Das Kirchenjahr will die christlichen Hauptfeste im Zug der „Regermanisierung von Religion und Kirche“ „mit neuem Geiste“ erfüllen (a. a. O. 383). Das Motiv dieser weitgehenden Angleichung an das Christentum aber liegt in der Einsicht: „Eine Deutschkirche, in der unser Volk die Christusgestalt nicht mehr fände, würde von Vielen unbetreten bleiben. Eine nunmehr tausendjährige Tradition läßt sich nicht mit einem Schlage auslöschen (a. a. O. 243).

3) Hauer, Deutscher Glaube, 1934, (=D.G.) S. 2. 4) Hauer, U.K. S. 15.

4) „Das Hauptstück des Christentums ist dies: Es gibt nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Jesus.“ „Ein Opfertod erlöst alle ein für

2. Die neue Frömmigkeit ist demgegenüber durchaus dynamisch und drängt auf lebendige Bewegtheit und Wandlungsfähigkeit in allen Denk- und Äußerungsformen des religiösen Lebens. Der Zusammenhang mit der Lebensphilosophie und der Jugendbewegung tritt deutlich hervor. Das Christentum wird als statisch empfunden [1]).

3. Ganz wesentlich ist dieser neuen Frömmigkeit der Kampf für die Freiheit des Gewissens in Glaubensfragen im Gegensatz zur starren Gesetzlichkeit oder gar Gewalttätigkeit der Kirche in Lehre und Brauchtum. So wendet sich Hauer gegen die Normierung und Dogmatisierung der Verkündigung in der Kirche, nach der der Mittler „in einer besonderen Auffassung geglaubt werden" muß, „wenn der Glaube ‚christlich' sein soll" (U.K. 15). So gilt der „erste große Kampf" der „Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung" „der Glaubens- und Gewissensfreiheit" [2]).

---

allemal. An dem Einen Ort Bethlehem oder Golgatha ist das zentrale Wunder Gottes geschehen in dem Einen auserwählten Volke. Eine auserwählte Gemeinschaft, Ein Gericht, Eine Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis" (U.K., S. 15).

1) So wendet sich Hauer gegen „das Statische des Zieles" im Christentum: „Wenn einmal das Geschehen die Linie der Menschheitsgeschichte durchlaufen hat, so steht sie am Ende wie an einem Punkte fest. Dabei spüren wir ein gewisses Festhalten am einmal Gewordenen, am Diesseitig-Jenseitigen: der Eine Körper steht wieder auf, die Eine einmal geschaffene Erde wird verwandelt zu verklärtem Sein: ‚Siehe, ich mache alles neu' heißt hier nicht Neuschöpfung über das Geschöpfte hinaus und von ihm hinweg, sondern Umwandlung des schon da Seienden. Gegen diese Einmaligkeit und das Statische in diesem Glauben steht der unendliche Rhythmus, der Kreislauf des Werdens und Vergehens, die ewig dauernde Dynamik von Welt und Ewigkeit im indogermanischen Glauben. . . . Selbst das Leben des einzelnen Menschen kann er nicht fassen als eine einmalige Episode. In zahllosen Verwandlungen durchläuft der Mensch die Stufen des Daseins, bis er wieder eingeht in ewiges Sein, vor dem die Worte umkehren, ‚vor dem die Gedanken umkehren'" (U.K. S. 16). In derselben Weise redet Ernst Bergmann vom „Kraftgott der Gotteskraft", den er als „seelische Kraftquelle", als „subjektiven Helfergott" erlebt und „dem Aktivismus des nordischen Menschen" entsprechend findet. „Er ist der Grundgott aller Deutschglaubensstreiter. Er ist der Siegglaubengott der Deutschtheologie, der in jedem großen deutschen Herzen zittert" (D.N., S.234 f.).

2) Was will die Deutsche Glaubensbewegung? 1934, S. 9. Einer der Grundsätze der „Deutschgläubigen Gemeinschaft" heißt bezeichnenderweise: „Lehre und Brauchtum sind frei und nur in die Verantwortung vor dem Antlitz der

4. Die Gläubigkeit der Deutschreligion sieht sich aber vor allem dadurch vom Christentum unterschieden, daß sie in einer viel intimeren Beziehung zur Welt steht. So verkündet Bergmann den „Gottesnaturalismus". Er beruft sich dafür auf Goethe. „Nach Goethe, unserem größten Deutschführer, gibt es keine höhere Gottesoffenbarung als die Heilige Schrift der Natur". So naturnah empfindet er Gott, daß er von „Naturgleichsetzung" spricht. Es ist schließlich nur die Erwägung, daß „der Name Gott" „auch für den modernen Nichtchristen immer noch, zum mindesten rein sprachlich, den Komplex höchster Werte" enthält, die ihn zum Festhalten am Gottesbegriff veranlaßt (D.N. 237 f.). So weiß denn auch Hauer in mitreißenden Formulierungen von der Weltzugewandtheit des neuen Glaubens zu reden. Er will „die Welt trotz allem" als „Offenbarungsbereich des Ewigen" anerkannt sehen (U.K. S. 18).

5. Mit der gleichen Eindringlichkeit wie die kosmische wird die anthropologische Bedeutung des Glaubens betont. Bergmann, der für viele der allerorts in der Bewegung wirksamen Tendenzen die begrifflichen Prägungen liefert, will deshalb neben dem „Gottesnaturalismus" den „Anthropotheismus" der neuen Frömmigkeit anerkannt sehen. „Auch der hohe Menschengeist ist Gottnatur, eine Formblüte, gewachsen auf reiner und heiliger Weltenflur." „Dieser natürlich entstandene hohe Menschengeist" ist ihm „das Göttlichste in dieser göttlichen Welt" [1]). Er sieht darin „den germanischen Freundgott" wiedererstehen. „Unsere Vorfahren wußten nichts von der ‚Gletscherspalte' zwischen Gott und Mensch. Ihre Gottheit war ihnen Freund und Vertrauter, und man kann den Ursprung der Deutschtheologie aus dem Gotterleben des nordisch-germanischen

deutschen als einer geweihten, gottümlichen Gemeinschaft gebunden." Auch die Aufnahme-Urkunde der „Germanischen Glaubensgemeinschaft" enthält die Wendung: „Somit bin ich auf Grund meines Glaubens, Blutes und innerer und äußerer Freiheit gewillt, ein Mitglied der G.G.G. zu werden" (Alfr. Müller a. a. O. S. 29, 28). Und Hauer schreibt die charakteristische Schrift: „Konfessionszwang oder freie religiöse Führung der deutschen Jugend?" und lehnt „den christlichen Absolutheitsanspruch in der religiösen Erziehung der Schule als eine unerträgliche Zwangsmaßnahme und als die größte Gefahr für das eigenständige religiöse Werden in unserem Volke" ab (S. 8).

1) Bergmann, Nationalkirche, S. 240.

Menschen mit Leichtigkeit dartun" [1]). Hier entspringt die leidenschaftliche Abwehr sowohl des Begriffs der Jenseitigkeit Gottes wie der Lehre von der Erbsünde. So macht auch Alfred Rosenberg geltend: „Das nordisch-seelische Erbgut bestand tatsächlich im Bewußtsein nicht nur der Gottähnlichkeit, sondern der Gottgleichheit der menschlichen Seele" [2]). Deshalb ist ihm „das Sündengefühl eine notwendige Begleiterscheinung physischer Bastardierung". „Einem Volk mit ungebrochenem Rassencharakter wäre die Erb-Sündenlehre eine Unverständlichkeit gewesen, denn in einer solchen Nation lebt das sichere Vertrauen zu sich selbst und zu seinem als Schicksal empfundenen Willen" (M., S. 73, 72).

Hier ist überhaupt der Punkt, wo man die rassische Bedingtheit des Glaubens anerkannt sehen will. So versteht Hauer „den elementaren Aufbruch des Blutes in der Gegenwart" als „Gegenstoß der unbewußten Lebenskräfte gegen die Intellektualisierung und Mechanisierung des 19. Jahrh.s". Schon in der Jugendbewegung wurde „erfahren, daß es ein unmittelbares Verknüpftsein gibt, das tief inneres Verstehen ermöglicht". „Da erwachte die Ahnung, die bald zu Wissen sich klärte, daß hier leiblich-seelische Gegebenheiten mit zugrunde lagen. Und eben dieses Geheimnis nannte man B l u t." „Die Rassenforschung mit der darauf sich bauenden Kulturbetrachtung und Kulturforderung ist nur die theoretisch gewendete Seite der elementaren Bewegung von Rassen- und Volkskräften nicht nur in Deutschland, sondern darüber hinaus im Westen und in der ganzen Welt." Und als „das Entscheidende in diesem Geschehen" gilt dabei die Wendung dieser Bewegung ins Religiöse: „Blut wird zum Willen Gottes — zum Schicksal, Volk und seine Geschichte zum Offenbarungsbereich der ewigen Wirklichkeit, das Erbgut der Väter zum göttlich fordernden Weistum" (U.K. S. 4). Das Christentum scheint von hier aus gesehen blaß und abstrakt. Es scheint beziehungslos neben diesen Urtatsachen der menschlichen Existenz zu stehen.

6. Damit sind schon die Elemente bezeichnet, die einem letzten Anliegen, auf das hier geachtet sei, sein ganz besonderes Gewicht geben. Es ist die Gestalthaftigkeit und Leibhaftigkeit des Glaubens.

1) D.R., S. 232. 2) Mythos des 20. Jahrh.s, 1930 (=M.), S. 232.

Man sucht eine Frömmigkeit, die sich in der sichtbaren Sphäre leibhaft darstellt. Das will auch der Begriff der Artgemäßheit besagen. Dieses Bedürfnis muß sich ja überall dort einstellen, wo Welt und Mensch als religiös bedeutsam empfunden werden. Es muß dann die Frage nach dem Verhältnis von drinnen und draußen, von Wesen und Ausdruck, von Wort und Tat entstehen. Dieses Verlangen nach dem echten Ausdruck führt Hauer zur Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen der Seelen- und Glaubenshaltung der indogermanischen und der vorderasiatisch-semitischen Glaubenshaltung. „Wir reden nicht nur von Glauben im allgemeinen, sondern von einem Deutschen Glauben, um damit zu sagen, daß dieser Glaube eine ganz besondere Art hat." „Die Edda und die Sagas sind ebenso Zeugnisse dafür wie Meister Eckehart, Goethe und Nietzsche." „Diese religiöse Grundhaltung greift aber weit hinaus über den Raum der germanischen Völker; sie ist beherrschend in der ganzen indogermanischen Welt" (D.G. Hartung 1934, S. 4 f).

An dieser Stelle setzt dann auch die Kritik an der moralischen Haltung des Christentums ein. Sie nimmt bei Hauer die besonders eindringliche Form des Nachweises an, daß die Kirche gegen ihre eigenen Grundsätze verstoße. Und hier weist man auf eine lange und böse Tradition hin — von der gewaltsamen Missionierung der Germanen an, wie sie Bernhard Kummer zum Gegenstand einer eindrucksvollen Untersuchung gemacht hat[1]), bis zu den kirchenpolitischen Vorgängen unserer Tage hin, in denen Hauer „allzusehr den Geist Jesu vermißt, so wie wir ihn verstehen, den Geist des Verständnisses für Menschen anderer Art, den Geist der Versöhnung, der Verneinung von Machtansprüchen, die man mit Hilfe von staatlichen und anderen Mitteln zu verwirklichen versucht" [2]).

II. Was haben diese Anliegen der Deutschen Glaubensbewegung theologisch und kirchlich zu bedeuten?

1. Da sei nun zunächst gesagt, daß diese Frömmigkeit zum Christen-

1) Midgards Untergang. Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten. (=M.U.) 1927.

2) Was will die Deutsche Glaubensbewegung? (=W.w.) S. 36.

tum keineswegs nur in einem Verhältnis des Gegensatzes, sondern in einem dialektischen, in einem Gesprächsverhältnis steht. Da fällt schon auf, wie stark die Kritik am Christentum die eigenen Behauptungen bestimmt. Wo so oft nein gesagt wird, da sind trotz allem die Brücken des Gesprächs noch nicht abgebrochen, da hat das Christentum noch nicht aufgehört, eine wirkende Macht zu sein. Aber darüber hinaus besteht auch noch ein weitreichender sachlicher Zusammenhang, insofern eine Reihe von Forderungen erhoben werden, die — durchaus christlich sind.

Das gilt besonders von dem Protest gegen „die Einpunktigkeit und Einmaligkeit alles göttlichen Wirkens im Christentum" und der von da aus erhobenen Forderung der „Gegenwärtigung des ewigen Willens im germanisch-deutschen Raum" (Hauer). Es kann nicht der geringste Zweifel daran aufkommen, daß es sich hier um ein — echt christliches Anliegen handelt. Das sei gerade von dem Punkte aus verdeutlicht, der hier am stärksten angegriffen ist. Der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses will gewiß von der Geschichtlichkeit und damit Einzigartigkeit der göttlichen Offenbarung in Christus reden. Aber der zweite Artikel will mit dem ersten und dritten als eine Einheit verstanden sein. Das ist der offenbare Sinn der Trinitätslehre. Der erste Artikel redet dabei unmißverständlich von der Offenbarung Gottes in der Natur, der dritte von der Offenbarung Gottes — im Menschen — da er doch wohl die unbezweifelbar einzige Wirkungsstätte, der unbezweifelbar einzige „Tempel", des „Heiligen Geistes" ist (1. Kor. 3, 16; 6, 19). Wie kann größer von der Natur und vom Menschen geredet werden? Nicht dadurch unterscheidet sich die christliche Gottesanschauung von der Hauerschen, daß sie weniger umfassend, weniger kosmisch, weniger menschheitlich orientiert wäre, sondern nur dadurch, daß sie bestimmter ist, daß sie um die Vieldeutigkeit und Dunkelheit der Offenbarung in der Natur und im Menschen weiß und sie eben deshalb von der eindeutigen „speziellen" Offenbarung in Christus her verstanden wissen will.

An drei Hinweisen mag dies noch deutlich werden. Da sei einmal daran erinnert, daß die Predigt für die reformatorische Auffassung neben dem Sakrament zum wesentlichsten Element des Gottesdienstes wurde. Welch anderen Sinn kann das haben als den der „Gegen-

wärtigung" Gottes im Menschen? Und zwar in dem strengen Sinn, daß hier durch Menschenmund der allgegenwärtige Gott redet, der in Jesus Christus geredet und gewirkt hat? Geschichtlichkeit und Gegenwärtigkeit schließen sich hier also nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig.

Was aber die Offenbarung Gottes in der Natur betrifft, so ist sie der Anschauung Luthers und den Choraldichtern des reformatorischen Zeitalters ebenso bedeutsam gewesen wie Hauer. Daß sie später verlorengegangen ist, liegt nicht am Christentum, sondern an den Christen. Wahrlich, wenn Hauer das schöne Bekenntnis ablegt: „Die Sternennacht, ein Baum, eine Blume, der Schrei eines Tieres kündet Ihn so vernehmbar, wie vielleicht kein Prophetenwort. Allüberall ist der Mensch dieses Glaubens von „heiliger Schrift" begleitet. Und in der erhabenen Ordnung des Kosmos, im ewigen Kreislauf seines Werdens und Vergehens erschaut er den Rhythmus des in die Welt sich wandelnden Gottes" (U.K., S. 18), so hat Luther in seinen Tischgesprächen und Predigten, im Großen und Kleinen Katechismus, so haben die Liederdichter des Reformationszeitalters nicht minder ergriffen davon zu reden gewußt. „Denn wahrlich, wer kann das ausdenken, so sagt Luther in einem Tischgespräch, wie Gott aus dürrem Erdreich so mancherlei Blümlein von so schöner Farbe schafft, lieblichen Geruches, die kein Maler noch Apotheker also machen könnte. Noch kann Gott grüne, gelbe, rote, blaue, braune und allerlei Farbe aus der Erde bringen" (Berl. Ausg. 8, S. 254). Und in einem Morgenlied dieser Zeit (bei M. Weiße 1531) heißt es:

Die Engel singen immerdar
und loben Gott in großer Schar,
der alles regieret.

Die Hähn und Vögel mancherlei,
die loben Gott mit ihrem Geschrei,
der sie speist und kleidet.

Der Himmel, die Erde und das Meer
geben dem Herren Lob und Ehr,
tun sein Wohlgefallen.

Alles, was je geschaffen ward,
ein jeglich Ding nach seiner Art
preiset seinen Schöpfer.

Was aber die Gegenwart betrifft, so muß hier vor allem auf die Lebensarbeit Johannes Müllers hingewiesen werden. Daß die Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes ihre Gegenwärtigkeit

nicht ausschließt, dürfte von wenig Zeitgenossen so unmittelbar erlebt worden sein wie von ihm. Der Siebzigjährige darf von sich sagen: „Ich lebe nun schon 40 Jahre ganz ausschließlich im Gegenwärtigen aus der Tiefe der Wirklichkeit. So empfing ich die Offenbarung der Bergpredigt, ohne mich mit ihr zu beschäftigen. So gingen mir die Reden Jesu auf, aus den lebendigen Worten Gottes, die immerwährend an alle ergehen. Und ich konnte die Tatsachen und Gesetze des Lebens im Reiche Gottes, die sie enthalten, anderen mitteilen, ohne die Sprache der Bibel zu brauchen und die Lehren der Kirche zu beachten“ [1]). Eine tiefe Leidenschaft für das Leben zwingt ihm so mitten im Irrewerden an aller überlieferten Deutung die Erkenntnis auf, „daß Jesus irgendwie, aber jedenfalls der Angelpunkt des Schicksals der Menschheit ist“ und „daß wir bei ihm am ersten Lösungen für unsere Nöte und Weisungen für unsere Zukunft erwarten dürfen“ [2]). „Diese Freudenbotschaft, die von Jesus verkündigt wurde und in ihm leibhaftige Gestalt gewann, samt aller Kunde von dem Neuland Gottes, von seinem Regime und der neuen Art Leben darin, leuchtet seitdem in lebendiger Gegenwärtigkeit wie der geöffnete Himmel auf die verlorene Menschheit herab und erhellt ihr Leben“ [3]). So tritt in ihm der sachliche Zusammenklang zwischen gewissen Grundlagen des Christentums mit der Deutschen Glaubensbewegung besonders eindrucksmächtig in Erscheinung — wie er denn auch meint, von denen immer am besten verstanden worden zu sein, „welchen Bibel und Christentum ganz fern lagen“ [4]).

2. In derselben Weise wie für das Verlangen nach Gegenwärtigkeit und nach Naturnähe und Menschlichkeit des Gotterlebens ließe sich für die anderen von uns aufgezeigten Grundanliegen der völkischen Religiosität, das Verlangen nach Lebendigkeit, Freiheit und Leibhaftigkeit, der Nachweis ihrer Christlichkeit, jedenfalls ihrer Erfüllbarkeit im Christentum führen. Das nicht einsehen, heißt einfach, das Christentum in fundamentaler Weise mißverstehen. In dieser Feststellung darf aber nun keinerlei Rechtfertigung der überkom-

1) Das deutsche Wunder und die Kirche, Elmau 1934, S. 78.
2) Bergpredigt, 1911, 3. Aufl. S. 2.
3) Die Reden Jesu, 4. Band, 1933, S. 173.
4) Das deutsche Wunder und die Kirche, 1934, S. 79.

menen Christlichkeit gesehen werden. Es will vielmehr nun der Bußruf gehört sein, den der Allgegenwärtige in der Deutschen Glaubensbewegung an uns Christen richtet. Nicht in dem Sinn, daß der Christ in falscher Bescheidenheit, die mit wirklicher Demut nichts zu tun hat, allen menschlichen Unsinn, der hier gewiß in reichlichem Maße mit unterläuft, für Sinn halten soll, sondern so, daß er alles in das durchdringende, auch alle Formen der Christlichkeit unerbittlich bloßstellende Licht des Evangeliums rückt. Jedenfalls geht es dem Evangelium allein darum, daß die Wirklichkeit Gottes in ihrer ganzen unvorstellbaren Größe und Lebensvollmacht immer wieder durch den Nebel unserer Vorstellungen siegreich durchbreche und unter uns wirksam werde und daß wir für das Ewige: „Adam, wo bist du?" hörende Ohren bekommen. Nach zwei Seiten können so gesehen von der Deutschen Glaubensbewegung neue Anstöße auf Christentum und Kirche ausgehen.

Zunächst wird das ganze Verhängnis einer abstrakten Verkündigung deutlich. Wir wiesen schon darauf hin, daß Gott, wie ihn uns Christus offenbart, zugleich als der verstanden sein will, der in der Natur und im Menschen zu uns redet. Es handelt sich dabei um das Verhältnis zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung, hier also darum, daß die spezielle Offenbarung die allgemeine nicht aus-, sondern einschließt, diese also erst von der speziellen her Deutlichkeit gewinnt. Es muß nun einfach gesehen werden, daß wir heute in einem Aufstand des allgemeinen Offenbarungsbewußtseins gegen das spezielle stehen. Der erste Artikel und zum Teil auch der dritte werden mit den nun unvermeidlichen Verkürzungen gegen den zweiten ins Feld geführt. Man will Gott in der Natur und im Menschen finden, aber nicht begreifen, daß uns Christus eben dazu die unserer Gottblindheit wegen unerläßliche Hilfe geben will. Man muß nun sehen, daß diese Aufspaltung des Glaubensbewußtseins einen ihrer wesentlichen Gründe in unserer Verkündigungspraxis hat. Man kann sie verschieden beschreiben. Sie war abstrakte Rede von Gott, ohne die kosmologischen und anthropologischen Konsequenzen deutlich werden zu lassen, die in jeder Aussage von Gott mitenthalten sind. Sie redete von der Rechtfertigung und Erlösung, ohne den Zusammenhang der Recht-

fertigung mit der Schöpfung und Heiligung in wirklich konkreter Weise zur Entfaltung zu bringen. Sie war zu ausschließlich theologisch, statt deutlich werden zu lassen, daß in der Theologie — man denke an das Liebesgebot — eine pädagogische Verantwortung mitenthalten ist. Sie nahm das Problem der Übersetzung der theologischen Rede in die Sprache des Lebens, in die Sprache des Weltgeschehens und der menschlichen Erfahrung nicht wichtig genug. Sie ging zu sehr vom Bewußtsein aus und wurde dadurch blind für das Wesen und die lebendige Struktur der Frömmigkeit. Sie begnügte sich demgemäß mit dem „Herr-Herrsagen", statt auf lebendigen Gehorsam zu dringen. Sie war, wie Johannes Müller nicht müde wird zu betonen, auf Bewußtseinskultur gerichtet, statt auf Wesenskultur. Die zum Teil seit langem wirksamen Folgen traten in der Abspaltung der Welt- und Lebensanschauung von der Theologie zutage. Es ging dem allgemeinen Bewußtsein das Wissen darum, was uns die Offenbarung in Christus über Welt und Leben positiv zu sagen hat, überhaupt verloren. Nur gewisse Negationen wie die von der gefallenen Schöpfung blieben haften, die nun die Notwendigkeit einer anderweitigen positiven Orientierung nur desto eindringlicher zu machen schienen. So kam es z. B. zur Emanzipation der Pädagogik von der Theologie und der Kirche — da Erziehung ja unzweifelhaft eine Lehre vom Menschen, eine Anthropologie voraussetzt. Die Deutsche Glaubensbewegung ist das letzte Glied einer Ablösungsbewegung, die sich fast auf alle Gebiete erstreckt hat, in denen der Mensch aktiv wird. Wie die Wissenschaft, die Kunst, die Technik, die Erziehung, so löst sich hier das religiöse Bewußtsein vom Christentum los.

Kann hier also nur eine Theologie helfen, die es ausdrücklich als ihre Aufgabe anerkennt, eine Lehre von der Welt und vom Menschen zu entwickeln, und eine Verkündigung, die alle ihre Aussagen über Gott in die Sprache des Weltlebens und der menschlichen Erfahrung zu übersetzen vermag, so stellt eine andere Seite der deutsch-gläubigen Kritik am Christentum vor eine nicht minder wichtige Aufgabe: nämlich das Problem der *richtigen Praxis*. Wir haben hier alle die Vorwürfe im Auge, die sich auf den Widerspruch zwischen Wort und Tat von der Missionierung der Germanen

an bis in die kirchenpolitischen Vorgänge der Gegenwart hinein beziehen. Bernhard Kummer macht dem Christentum den Vorwurf, es habe nach der Methode missioniert: „Stirb oder laß dich taufen!" und „unter ‚Bekehrung' das Ableugnen alles dessen, was bisher im Land ‚heilig' gegolten hatte" verstanden (M.U., 208 f). Schon Dahn erhebt den Vorwurf, das Christentum habe den Germanen den Versuch zur Entfaltung ihrer sittlichen Ideale nicht gegönnt, „da Römer und Franken mit der Übermacht der Kultur, des Staates und der Waffengewalt das Christentum den Widerstrebenden vielfach aufzwangen". Am tiefsten hat Hauer das hier vorliegende Problem gesehen, wenn er die kirchenpolitischen Methoden der neuesten Zeit mit folgenden Worten angreift: „Wir hofften, daß die Kirche selbst gegen diese undeutsche (sc. gegen die Deutschgläubigen gerichtete) Vergewaltigung der Gewissen Einspruch erheben und sich gegen diese gewalttätige Massenbekehrung wenden würde. Ihres Amtes wäre es gewesen, vom Evangelium her gegen diesen seelenmordenden Unfug zu kämpfen. Sie aber schwieg" (W.w., S. 10). Zu dem obengenannten Vorwurf, daß das Christentum nicht zur Praxis komme, sondern abstrakt bleibe, kommt hier also der andere, daß es *in seiner Praxis unchristlich* sei. Und an dieser Stelle offenbart sich die ganze Not des Protestantismus. Er sieht sich in der geschichtlichen Stunde, in der er steht, auf die Notwendigkeit einer durchgreifenden und umfassenden Aktivität hingedrängt. Die Entfremdung von Millionen deutscher Volksgenossen von der Kirche macht deutlich, daß die Stunde drängt und daß hier etwas geschehen muß. Die Ergriffenheit vom nationalen Impuls, die offenkundige politische Überwindung des Marxismus, die freudige Bereitschaft eines ganzen Volkes für radikal neue Möglichkeiten der Lebensordnung schafft dafür ganz neue Möglichkeiten. Darin ist man sich offenbar in allen kirchlichen Lagern einig. Der Streit, der nun gleichwohl in der Kirche ausgebrochen ist, geht um die Frage des Wie. Dabei sind die Akzente, in denen man sich auch dort unterscheidet, wo man seine Einigkeit beteuert, sicher nicht gleichgültig. Bei den „Deutschen Christen" liegt der Hauptakzent auf der Aktion, aber wie man versichert, unter Einschluß des Bekenntnisses. Bei den „Notbundpfarrern" liegt der Hauptakzent auf dem Bekenntnis, aber wie man versichert, unter

Einschluß der Aktion. Immerhin darf gesagt werden: man ist sich weithin einig in den Zielen, man will die Reichskirche, die Volksmission, die innere Aufgeschlossenheit für alle tiefsten Anliegen des Nationalsozialismus. Der Streit geht um die Methoden. Und er ist ganz grundsätzlich. Er geht darum, ob die Tat neben dem Wort, die sichtbare Kirche neben der unsichtbaren stehen darf, oder ob auch die Rechtsgestalt und das kirchenpolitische Handeln Ausdruck dessen sein muß, wovon Evangelium und Bekenntnis reden. Es geht um den kirchlichen Stil, die richtige Gestalt, den lebendigen Ausdruck, die christliche Haltung. Und da muß nun einfach gesagt werden, daß diese kirchliche Praxis weithin nicht überzeugend, nicht werbend, nicht missionierend, sondern irremachend, abstoßend und erkältend auf die Beziehung zur Kirche wirkt. Dafür ist die Deutsche Glaubensbewegung der unwiderlegliche Beweis. Deshalb muß der in dieser Bewegung aufbrechende Bußruf gehört werden. Er muß naturgemäß vor allem von den Trägern der kirchlichen Macht gehört werden. Der Mächtige ist immer der stärker Verantwortliche. Und er ist heute unmißverständlich auf den Widerspruch hingewiesen, in dem die von ihm im kirchenpolitischen Kampf angewendeten Methoden sich zum Geiste Jesu befinden.

Auch hier mag auf Johannes Müller hingewiesen sein. Und zwar deshalb, weil er ein sehr anschauliches Beispiel dafür ist, daß die erste von uns bezeichnete Aufgabe der konkreten, lebensverbundenen Verkündigung ohne den praktischen Gestaltungsversuch gar nicht gelöst werden kann. Schon in seiner „Bergpredigt" bezeichnet er für den „Weg zum lebendigen Verständnis" Jesu drei Etappen: 1. „Wir müssen uns die Reden Jesu verdeutschen, denn sie sind auf jüdischem Boden gewachsen und an Juden gerichtet, an ein Volk besonderer Rasse und Geschichte" [1]). 2. „Was wir uns verdeutscht haben, müssen wir uns dann vergegenwärtigen" [2]). 3. „Was wir uns verdeutscht und vergegenwärtigt haben, muß schließlich für jeden ein persönliches Erlebnis individueller Gestalt werden" [3]). Wir müssen „persönlich erleben, was wir lebendig verstehen wollen". „Das Verstehen Jesu ist nur

1) Bergpredigt, S. 12. 2) Ebenda, S. 14.
3) Ebenda, S. 17.

experimentell möglich“ [1]). Das ist in der Tat das Entscheidende, man mag dabei über die Reichweite des Müllerschen Gestaltungsversuchs urteilen, wie man will. Das Problem ist hier jedenfalls gesehen. Worte haben nur so viel Wert, als sie Ausdruck für realen Gehorsam sind [2]).

III. Wir haben versucht, allen Fragen wirklich standzuhalten, die von der Deutschen Glaubensbewegung an das Christentum gerichtet werden. Nun gilt es aber auch, die Fragen anzuhören, die vom Christentum an die Deutsche Glaubensbewegung zu richten sind. Das ist deshalb unerläßlich, weil es sich in der christlichen Verkündigung ja nicht um dies und das, nicht um die Pflege religiöser Spezialanliegen, sondern um Grundfragen der menschlichen Existenz handelt, die über Sein und Nichtsein entscheiden und uns alle, Christen und Nichtchristen, ganz in der gleichen Weise angehen.

Das gilt zuerst von jeder Aussage über Gott. Hier geht es um die letzte Tiefe der Wirklichkeit. Wenn hier der Begriff der Jenseitigkeit Gottes auftaucht, so kommt in ihm die Radikalität zum Ausdruck, in der das Realitätsproblem gestellt ist. Wirklich im letzten und ursprünglichen Sinn des Wortes ist nur, was jenseits aller Unsicherheiten und Bedrohungen liegt, denen alles Irdische ausgesetzt ist. Daraus geht schon hervor, daß der Begriff der Jenseitigkeit alles andere als Beziehungslosigkeit zur Welt zum Ausdruck bringt, wie ihm immer wieder vorgeworfen wird. Ihm liegt vielmehr das leidenschaftlichste Interesse für die Welt, nämlich für ihre wirkliche Erfüllung mit einem ewigen Gehalt zugrunde. Gerade

---

1) Bergpredigt, S. 21, 22.

2) Wenn J. Müller neuerdings die Kirche kurzerhand „eine weltliche Institution“ nennt und meint: „Verfassung und Ordnung, Theologie und Kultus, Kirchendienst und Gemeindegeschäfte sind durchaus von dieser Welt, auch wenn in, mit und unter alledem enthalten sein und wirksam werden kann, was nicht von dieser Welt ist“ (Das deutsche Wunder und die Kirche, 1934), so steht, wenn diese Äußerung wirklich im Sinn einer völligen Beziehungslosigkeit zwischen richtiger Gestalt und dem Wesen der Kirche gemeint sein sollte, das Lebenswerk Müllers selbst dagegen als Zeuge auf, das ja ein einziges erstaunlich beschwingtes und beschwingendes Ringen um die wesensgemäße Gestalt, also um den Zusammenhang von Wesen und Ausdruck ist.

die Tiefe dieser Leidenschaft ist es, die nicht einfach rückhaltlos ja sagen läßt. Der hier die Welt treffende Blick hat einfach ins volle Licht des Tages geschaut — er kann nun unmöglich mehr die minderen Helligkeitsgrade, die unbestreitbaren Dunkelheiten und Dämmerungszustände des Weltlebens mit dem Licht des Tages verwechseln. Wer hier meint, die Welt sei der christlichen Auffassung nicht mehr „gottesrein", trifft nicht das Wesentliche. Kann jemand, der das Urbild geschaut hat, das Abbild noch mit dem Urbild verwechseln — wem sollte damit gedient sein? Heißt das wirklich den Menschen erniedrigen, wenn ich meine, ihn nicht aus sich selbst, sondern nur von einem letzten Ursprung, nur vom Schöpfer aus verstehen zu können — oder erniedrigt ihn der, der es gar nicht mehr wagt, den Menschen noch wirklich von jenen Berggipfeln aus zu sehen, auf die doch alle seine Sehnsucht hindrängt und die ihn dann freilich zwerghaft genug erscheinen lassen? Oder sollte uns der Hinweis Goethes auf die „Grenzen der Menschheit", seine Mahnung:

„Denn mit Göttern
soll sich nicht messen
irgend ein Mensch"

nichts mehr angehen? Oder ertragen wir seine nüchterne Frage: „Was unterscheidet Götter von Menschen?" nicht mehr? Und könnte das als ein Zeichen von Gesundheit angesehen werden? Wozu aber eigentlich das ganze Aufgebot religiöser Begriffe, wenn doch immer nur wieder vom Menschen die Rede ist? Könnte der Widerstand gegen das geschichtliche Moment im christlichen Offenbarungsbegriff, also die Bindung des Glaubensvorganges an Christus — alle menschlichen Unzulänglichkeiten der herkömmlichen Christlichkeit zugegeben — nicht auch darin begründet sein, daß man die Frage der *Sachverständigkeit in religiösen Dingen* nicht mehr mit dem nötigen Ernst behandelt? Kann das aber eine andere Wirkung haben als die, daß man den menschlichen Durchschnitt zum Maßstab werden läßt, der eine wirklich ernsthafte Rede von Gott und damit von den Grenzen des Menschen nicht mehr verträgt, weil er im Grunde an sich selber glaubt?

Mit allen diesen Fragen möchten wir nur sagen, daß die Gotteslehre der Deutschen Glaubensbewegung ihre schwächste Seite ist.

Sie ist vorwiegend Anthropologie und Kosmologie auf unklarem theologischen Hintergrund. Es ist nicht zufällig, daß sie vom Glaubensproblem ausgeht. Sie redet davon in schönen Bekenntnissen, aber sie sagt entweder nicht, woran sie eigentlich glaubt oder sie läßt Welt und Mensch zum Glaubensobjekt werden.

Hier tritt der Entscheidungscharakter des Christentums deutlich ins Bewußtsein. Von der christlichen Theologie aus ist es möglich, allen echten kosmologischen und anthropologischen Anliegen der Deutschen Glaubensbewegung gerecht zu werden. Das liegt in dem radikalen Realismus und Universalismus dieser Gotteslehre begründet, in dem wieder die letzten Konsequenzen aus dem Monotheismus gezogen sind. Es geht hier um den Einen Gott, der der Ursprung alles Geschaffenen ist — auch all der Weltinhalte, die der Deutschen Glaubensbewegung besonders am Herzen liegen. Es kann hier überhaupt keinen Tatbestand geben, der vom Standpunkt des Christentums aus nicht ernst genommen werden müßte. Hier sollen alle Dinge eben so gesehen werden, wie sie vor Gottes Augen dastehen. Darin muß auch das Erkenntnisstreben einen Anstoß von solcher Wucht erhalten, daß es sich bis an die äußerste Grenze der Fragemöglichkeit vorgetrieben sieht. Begegnung mit Gott ist hier ja äußerster Respekt vor der Wirklichkeit, die er geschaffen hat. Man kann Gott nur in der Wahrheit anbeten (Joh. 4 24).

Demgegenüber muß sich eine Glaubenshaltung, die bei aller Sehnsucht nach Gott über die kosmische oder anthropologische Orientierung nicht hinauskommt, einfach als unvermögend erweisen, alle die Anliegen, die der christliche Gottesgedanke enthält, in sich aufzunehmen. Das wird am deutlichsten in der Tatsache des Kreuzes. Die Hinrichtung eines Menschen gewinnt Offenbarungscharakter. Was heißt das? In der Kreuzigung Christi werden dem Menschen und der Welt erbarmungslos alle Hüllen abgerissen, mit denen sie sich den Anschein der Göttlichkeit geben. Damit werden nur Tatsachen konstatiert. Denn die Hinrichtung dieses Sachverständigsten unter allen Kündern Gottes ist keine Erdichtung, sondern der Ausdruck einer Gottblindheit des menschlichen Durchschnitts, die sich zu retten glaubt dadurch, daß sie sich zugrunde richtet. Jedenfalls wird hier nun völlig und unwiderruflich deutlich, daß weder der Mensch noch

sonst ein irdischer Erfahrungsbereich mit Gott identisch ist. Der Weg des Seinwollens wie Gott ist zu Ende gelebt. Das Kreuz zerstört alle Abgötterei. Es muß nach neuen Horizonten Ausschau gehalten werden. Und eben das kann die Deutsche Glaubensbewegung nicht anerkennen, weil sie meint, jene letzten Horizonte in der Welt und im Menschsein selber finden zu sollen. Sie kann nicht sehen, daß mit der Wendung zum Glauben noch gar nichts Entscheidendes geschehen ist, daß vielmehr alles darauf ankommt, woran ich glaube und ob ich in meinem Glaubensverlangen wirklich bis zu den letzten Gründen des Lebens vorstoße, die, wo ich sie nur recht verstehe, meiner Glaubenssehnsucht vorschweben. Die Frage: Gott oder Götter? ist deshalb eine Entscheidungsfrage, um die man nicht herum kann. Und eben daß sie ihr ausweicht, ist die schwächste Seite der Deutschen Glaubensbewegung.

An drei Hinweisen sei das verdeutlicht.

Das ist einmal die Lehre vom Seelentum. Damit ist eine wirkliche Wahrheit entdeckt, genau so, wie der Begriff Rasse auf eine Tatsache hinweist, die wirklich gesehen sein will und die auch ihre religiöse Bedeutung hat. Es ist auch sicher, daß hier Theologie und Kirche Versäumnisse nachzuholen haben, die in jener Abstraktheit der Verkündigung begründet sind, von der wir sprachen. Aber was soll es nun heißen, daß dem Christentum deshalb eine entscheidende Bedeutung für das Glaubensleben abgestritten wird, weil Jesus dem vorderasiatisch-semitischen Seelentum zugehört, während wir im indogermanischen Seelentum verwurzelt sind? Die wesentliche Frage ist hier doch schließlich, ob Jesus uns entscheidende Aufschlüsse über jene eine, letzte Urtatsache zu machen hat, die wir Gott nennen, und ob wir diese Aufschlüsse verstehen und uns aneignen können. Wer hier bestreiten will, daß im vorderasiatisch-semitischen Seelenraum Entdeckungen gemacht werden, die auch für uns lebenswichtig sind, oder wer die Verstehensmöglichkeiten für diese Entdeckungen leugnet, der muß wenigstens sehen, was er tut. Er stellt verschiedene Seelentümer in beziehungsloser Autarkie nebeneinander, von denen jedes seinen Himmel über sich hat. Was heißt das schließlich anderes, als den Monotheismus preisgeben und sich dem Polytheismus zuwenden? Johannes Müller nennt unter den Vorbedingungen des lebendigen Verstehens der Bergpredigt auch die: „Die Wahrheiten,

die zum Ausdruck kommen, müssen an sich bleibend sein, unabhängig von Volksart und Kulturstufe, so wandelbar ihre Vorstellungsformen und praktischen Auswirkungen unter den verschiedenen Himmelsstrichen und Zeitläuften sein mögen." „Wie die Gesetze des pflanzlichen Lebens und Werdens überall und zu allen Zeiten dieselben sind, aber immer nach Boden und Klima verschiedene Erscheinungen . . ., so gibt es auch keinen Wandel der Naturgesetze des menschlichen Wesens, aber sie kommen unter den verschiedenen Verhältnissen zu verschiedener Erscheinung und Auswirkung" [1]). Das ist die Wirklichkeitsauffassung des Monotheismus. Die Naturwissenschaft steht bei aller theoretischen Ablehnung des Christentums, die bei ihr vorkommen mag, in einem Strukturzusammenhang mit dem Christentum. Das Gestaltproblem, das der Deutschen Glaubensbewegung mit Recht so wichtig ist, kann dabei durchaus zu seinem vollen Rechte kommen. Wer nun also an solche Verstehensmöglichkeiten nicht mehr glaubt, Aussagen so entscheidender Art wie die über Gott in so strenger Abhängigkeit von Seelentum und Volksart hält, daß sie allen übergreifenden Charakter verlieren, der verläßt den Boden des Monotheismus und wird Polytheist. Er wird sich auch über die Konsequenzen klar sein müssen, die diese Wendung für das Erkenntnisstreben hat. Es wird sowohl den Radikalismus wie den Universalismus verlieren, der sich aus der monotheistischen Entscheidung ergibt und der trotz allem gerade für das deutsche Geistesleben bisher grundlegend gewesen ist.

Dasselbe gilt für die Auffassung vom Menschen. Auch hier ist eine unerträgliche Unentschiedenheit in den Formulierungen zu beobachten, die eine notwendige Folge der Flucht vor der Entscheidung in der Gottesfrage ist. Da heißt es etwa: „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er s e l b s t Gott und gottähnlich, wenn auch nicht ist, so doch sein und werden will — allweise, allmächtig und allgütig" (D.N., 67). Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er selbst Gott ist — das wäre eine klare Behauptung. Sie wäre eindeutig unchristlich. Daß der Mensch gott á h n l i c h ist — das ist, auch ohne die Bergmannsche Einschränkung, ein christlicher Satz — oder

1) Bergpredigt, 1911, S. 18.

steht das Wort: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", etwa nicht im Neuen Testament? Wie aber kann man beides in einem Atemzug sagen wollen: Der Mensch sei Gott und er sei nur gottähnlich? Ist es eine bloße dogmatische Starrköpfigkeit, wenn das Christentum hier auf der Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht? — An anderer Stelle heißt es [1]: „Der Mensch ist nicht Gott. Aber er ist der Ort der Gottesgeburt." Das kann noch durchaus christlich verstanden werden. Aber was soll heißen: „Daher ist die Deutschreligion die Religion des hohen Menschenglaubens?" Hier gibt es nur ein Entweder — oder. Der Glaube an den Menschen nimmt der Rede von Gott alle Ernsthaftigkeit. Nur die eindeutige Entscheidung für den Glauben an Gott sichert auch allen Einsichten von den Hintergründen der menschlichen Existenz den richtigen Ausdruck.

Schließlich kann auch das Gestaltproblem nur von einer klaren Entscheidung in der Gottesfrage aus überzeugend gelöst werden. Es muß einfach zweifelsfrei feststehen, was eigentlich Gestalt gewinnen soll. Das Christentum redet hier unmißverständlich von der Leibwerdung Christi und sieht darin das Wesen der Kirche. Erschütternd genug ist die Unzulänglichkeit des Ausdrucks trotz dieser Klarheit der Zielsetzung. Wie tief muß der Mensch mit dem Chaos verwandt sein, wenn ihn selbst das ergreifendste Vorbild nicht stärker zu inspirieren vermag! Welche Hoffnung aber kann man dann bei aller Aufgeschlossenheit für alles, was sie über das Gestaltproblem zu sagen hat, auf die Deutsche Glaubensbewegung setzen, wenn hier nicht einmal eindeutig klar ist, was eigentlich gestaltet werden soll. Da entwirft Ernst Bergmann in einer „Vision" das Bild des Deutschdomes der Zukunft. Alles geht ins Gigantische und Ungemessene. „Die Kathedrale von Heldenaue" ist so groß, daß darin „die Peterskirche von Rom bequem Platz hat". Die „große Glocke des Domes" ist so gewaltig, daß ihr „Donnerton" „die Grundmauern des Domes erschüttert". „Die Tonflut der H moll-Messe, ein verstärktes Orchester, unsichtbare Chöre" [2] dürfen nicht

1) Bergmann, Die 25 Thesen der Deutschreligion. 1934, S. 35.

2) Deutschland, das Bildungsland der neuen Menschheit, 1933, S. 131, 138, 143.

fehlen. Das aber ist genau das, was die Singbewegung, Orgelbewegung und liturgische Bewegung unserer Tage als den Geist des 19. Jahrh.s, den Konzertgeist, den Geist der Selbstdarstellung und Selbstberauschung des Menschen überwinden wollen, weil sie darin zuletzt die Zerstörung aller wahrhaft großen Gestaltwerdung sehen.

Gerade die Erfahrungen des 19. Jahrh.s aber machen sehr anschaulich, daß jede Verabsolutierung irdischer Tatbestände bei aller Kräfteentfaltung im ersten Anlauf auf die Dauer zerstörerisch wirkt. So steigerte sich die Persönlichkeitsidee, die das durchaus unaufgebbare und im Christentum begründete Anliegen des Humanismus ist, zum Persönlichkeitsideal und führte so zu individualistischer Ablösung von der Gemeinschaft und den organischen Zusammenhängen des Lebens. Am Ende dieser Entwicklung sehen wir den Menschen, die selbstmächtige Persönlichkeit, in einer tiefen Ohnmacht allen intimeren Grundfragen seiner Existenz gegenüber. Es sind gewiß in der Bewältigung der äußeren Natur ungeheuere Energien entbunden. Glaube, auch wenn er verkehrt ist, auch der Glaube an Götzen entbindet immer Kräfte, weil er für die übermenschlichen Energien der Geisterwelt öffnet. Aber der Mensch dieser Epoche verliert die Herrschaft über die Geister, die er gerufen. Die ausschließliche Konzentration auf die Sphäre des Bewußtseins, die in dem Streben nach rationaler Übersichtlichkeit und Beherrschbarkeit begründet ist, läßt ihn blind werden gegen die unbewußten Dunkelheiten und Abgründe der eigenen Natur. Das Problem der Gemeinschaft wird infolge der tiefsitzenden Absonderungstendenzen immer unlösbarer. Die Beziehung zur Natur ist gestört bis tief ins Empfindungsleben hinein. Das ist dann das Ende der Persönlichkeitskultur. Nicht anders ist es mit der Arbeit gewesen. Sie wurde im 19. Jahrh. zur Religion. Wer davon eine erschütternde Anschauung haben will, vertiefe sich in die Schriften Carlyles, in denen eine wirklich großgeartete Natur mit den in der Technik sich aufdrängenden Arbeitsproblemen ringt. Auch Carlyle kann sich dem Arbeitsrausch jener Jahrzehnte nicht entziehen. Die Arbeit wird ihm zum Gebet: laborare est orare. So souverän wußte sich der Mensch jener Epoche in den Aufbruch ungeahnter Kräfte und Arbeitsmöglichkeiten gestellt, daß er sagen konnte: „Es gibt auf dieser Welt nur

ein Ungeheuer, und dieses ist der Müßiggänger." Das schließliche Ende dieser Entwicklung ist eine millionenfache Arbeitslosigkeit — über Menschen verhängt, die nichts leidenschaftlicher wollen als arbeiten.

Hat Johannes Müller hier nun nicht wieder recht, wenn er in einer Betrachtung über „Das göttliche Evangelium deutsch und die Deutsch-völkischen" [1]) sagt: „Es hat ein geradezu mythologischer Rausch die guten Deutschen ergriffen und einen großen Teil des Volks der Dichter und Denker in eine Phantasiewelt geführt, über die alle Nüchternen den Kopf schütteln. Diese geradezu groteske Ausschweifung wird aber nicht dadurch wettgemacht, daß man statt der alten neu erdachten und gedichteten Mythen die Geisteserzeugnisse der deutschen Mystiker, Philosophen und Dichter als deutschen Glauben anbietet. Das ist kein Glaube, sondern Geistigkeit ... Warum mit altem deutschen Gedankengut die Blöße bedecken, statt in der Nacktheit der menschlichen Existenz, ohne sich in eine Weltanschauung zu wickeln, in das Reich der Wirklichkeit und Gegenwart einzutreten, das einzige Heiligtum des Urhebers und Ursinns alles Seins und Geschehens, oder wie man „Gott" sonst unverfänglich bezeichnen mag! Im Leben und durch Leben begegnen wir ihm, gehen wir auf ihn ein und werden seiner in allem und jedem, was vorkommt, praktisch inne! Es wäre doch niederschlagend, wenn die Frucht der deutsch-völkischen Bewegung nur ein Kostümwechsel der Geistigkeit wäre. Das ist doch Historismus, ein Zeichen seelischer Impotenz. Das ist doch kein germanischer Aufbruch, sondern Untergang des Abendlands". Der wirkliche Sachverhalt, auf den es hier schließlich ankommt, mag uns zuletzt an einem Wort von Eckehart deutlich werden, der davon weit mehr gewußt hat, als die Deutsche Glaubensbewegung glauben machen möchte: „Unser Herr spricht zu einer jeden liebenden Seele: ‚Siehe, ich bin Mensch geworden — wolltet ihr nicht Gott mit mir werden, so tätet ihr mir unrecht. Mit meiner göttlichen Natur nahm ich Wohnung in eurer menschlichen Natur, also daß niemand meine göttliche Gewalt verstand und daß man mich wandeln sah wie einen anderen Menschen. So sollt ihr euch mit eurer menschlichen Natur verbergen in meiner göttlichen Natur,

1) In „Das deutsche Wunder und die Kirche", 1934, S. 74.

also daß niemand in euch eure menschliche Krankheit erkenne und daß euer Leben zumal göttlich sei —: daß man an euch nichts erkenne als Gott'" [1]).

Das Positivste aber, was über die „Deutsche Glaubensbewegung" gesagt werden kann, ist im Evangelium von den zwei Söhnen gesagt (Matth. 21, 28 ff.). Sie ist der Sohn, der Nein sagt. Das ist zweifellos. Sie könnte der Sohn werden, den es reute und der hinging und tat, was der jasagende Bruder nicht tat. Das wird davon abhängen, daß sie sich in ihrem Nein nicht verkrampft bloß deshalb, weil sie dem jasagenden Bruder nicht gleichen möchte, von dem sie weiß, daß seinem Ja keine letzte Gültigkeit innewohnt. Die bloße Kritik an der Unchristlichkeit der Christen schafft noch lange kein neues Verhältnis zu Gott. Vielleicht noch nicht einmal eine neue Religion. Es kommt alles darauf an, daß wirklich Gottes Befehl wirksamer wird als bisher. Es könnte wohl sein, daß die Deutschgläubigen eher in das Himmelreich kommen als die Christen — die keine Christen sind. Das aber wird davon abhängen, ob sie bereit sind, wirklich Gottes Stimme zu hören und hinzugehen, nicht um eine neue Religion zu gründen, sondern Gottes Willen zu tun. Denn das ist die Bedingung, unter der der neinsagende Bruder in das Evangelium hineingehört.

Die Germanisierung des Christentums als historisches Problem [2]).

Von Professor D. Dr. Karl Heussi in Jena.

„Germanisierung des Christentums" ist ein Schlagwort, das der bekannte theologische Schriftsteller Arthur Bonus in der Zeit vor dem Weltkriege ausgegeben hat und in dem er die Hauptparole auf religiösem Gebiet erblickte. Das germanisch fortgebildete Christentum würde die Kraft haben, die Abneigung der Konfessionen gegeneinander zu überwinden. Es würde die geschichtliche Kontinuität nicht

1) Nach: Lothar Schreyer, Die Mystik der Deutschen, 1933, S. 78.
2) Vortrag, gehalten am 24. 4. 1934 auf der Meißner Konferenz.

zerreißen, sondern sie mit innerlicher Überwindung der Fremdform verbinden, wenn es an die mittelalterliche Frömmigkeit, besonders an die Eckhartsche Mystik, anknüpfen würde[1]). In seinen temperamentvoll vorgetragenen Forderungen erkennen wir leicht die Nachwirkungen von Paul de Lagarde, aber auch von Friedrich Nietzsche. Innerhalb der Problematik der Zeit vor dem Weltkriege stellen sie nur einen Spezialfall der damals viel verhandelten Frage nach der Weiterbildung des Christentums dar[2]). Als Neben- und Unterströmung blieben solche Gedanken auch in der Folgezeit lebendig, so wenig günstig ihnen auch die durch die Namen Holl und Barth charakterisierte theologische Phase sein konnte. Aber seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre unseres Jahrh.s sehen wir den Gedanken der Germanisierung des Christentums in erneutem Vordringen; nun verbindet er sich mit der immer gewaltiger anschwellenden nationalsozialistischen Bewegung und gewinnt dadurch eine Anziehungskraft, die ihm 1911 oder 1921 kaum jemand prophezeit haben würde. Die gegenwärtige Problemlage ist von ihm weithin bestimmt. Auch die über die Parole der Germanisierung des Christentums hinausgehende, vom Christentum sich lösende Deutsche Glaubensbewegung ist von ihm ausgelöst worden. Mit ihrem Auftreten ist auch die radikalste der hier möglichen Stellungen in die Erscheinung getreten. Wir haben nun auf den beiden äußersten Seiten als klar ausgebildete Gegensätze die biblisch-kirchlich-konfessionelle Gruppe und ihr gegenüber die Deutsche Glaubensbewegung vor uns, dazwischen die verschiedenen Spielarten der Deutschen Christen. Von diesen drängen die einen auf eine noch stärkere Germanisierung unseres Christentums, während die anderen bereits in der Vergangenheit eine ihnen als genügend erscheinende Germanisierung vollzogen sehen.

An dieser Stelle der gegenwärtigen Problemlage setzen die folgenden Ausführungen ein. Sie gelten der Frage, wieweit von einer Germanisierung des Christentums in der Vergangenheit gesprochen werden kann. Sie sind rein historisch gedacht, wollen nur wissenschaftlich-klärend wirken und verfolgen keinerlei Tendenz gegenüber

1) Vgl. den Aufsatz von H. Weichelt in diesem Heft.

2) Vgl. z. B. das Buch: „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion", 1905, hrsg. von Deißmann, Dorner, Eucken, Gunkel, Herrmann u. a.

den gegenwärtig miteinander ringenden Richtungen. Es soll lediglich festgestellt werden, wie man auf die Frage: Was ist am deutschen Christentum der Vergangenheit deutsch? wissenschaftlich zu antworten hat. Dabei werden die großen Schwierigkeiten beleuchtet werden, die diese Frage belasten. Wenn ich im Anschluß an Bonus von „Germanisierung" spreche, so darf dieser Ausdruck nicht gepreßt werden; ich verstehe darunter, ebenso wie Bonus, einfach die Verdeutschung des Christentums.

1. Ein gewisses Maß von Germanisierung war mit dem Eingehen des Christentums in unser Volk ohne weiteres gegeben. Ganz selbstverständlich trägt das Christentum bei uns wie anderwärts eine nationale Grundfärbung. Die Besonderheiten des deutschen Menschen, seiner Art, seines Vorstellungs-, Willens- und Gefühlslebens, seiner Lebensgewohnheiten und Zuständlichkeiten, die deutsche Landschaft und das deutsche Klima, — mit einem Worte Blut und Boden, spiegeln sich in seinem Christentum wider. Das Auseinandergehen des Protestantismus in seine verschiedenen nationalen Spielarten ist uns geläufig. Aber auch der römische Katholizismus, der doch auf Übernationalität und strenge Einheitlichkeit Anspruch macht, trägt in italienischer, deutscher, polnischer, ungarischer, französischer Atmosphäre immer wieder eine etwas andere Grundfärbung. Und so hat auch das deutsche Christentum sagen wir des 9. Jahrh.s sich selbstverständlich von dem gleichzeitigen Christentum etwa in Syrien oder Griechenland charakteristisch unterschieden. Mag diese nationale Grundfarbe in jedem einzelnen Falle einen ziemlich verwickelten und jedesmal wieder etwas anders gelagerten Sachverhalt darstellen, rein als Tatsache gesehen, ist sie kein Problem, sondern eine Selbstverständlichkeit. Denn das Christentum ist kein Abstraktum, das über den Nationen schwebt, sondern nur innerhalb der verschiedenen Völker und Sprachgebiete konkret vorhanden.

Das Problem beginnt erst mit der Frage, wie tief die Germanisierung gegangen ist, ob etwa gar bis zu einer inhaltlichen Beeinflussung im Sinne einer Einwirkung von Substanz auf Substanz. Einer solchen Einwirkung war nun freilich auf deutschem Gebiet von vornherein eine Grenze gesetzt. Sie wird uns sofort deutlich, wenn wir die Germanisierung des Christentums mit seiner Helleni-

sierung vergleichen. Der Hellenismus war die ausgereifte, ja überreife Kultur der Mittelmeerwelt in den Jahrhunderten vor und nach Christus; er beherrschte, als das Christentum sich ausbreitete, in Religion, Wissenschaft, Weltanschauung, Kunst die Mittelmeerländer. Das Christentum hat vielleicht schon im Stadium seiner Entstehung Einwirkungen von ihm erfahren, jedenfalls wurde es sehr früh von ihm erfaßt. Eine Zeitlang war es sogar in Gefahr, von ihm überwältigt und aufgesogen zu werden; dann hat es zwar seine charakteristischen Grundzüge behauptet, sich aber immer wieder mit dem Hellenismus auseinandersetzen müssen und immer wieder von neuem Einflüsse von ihm erfahren. Ich erinnere nur an die Einwirkungen der hellenistischen populären Metaphysik und Ethik im Zeitalter der altchristlichen Apologeten, an die Bedeutung der neuplatonischen Metaphysik und Mystik besonders für Pseudo-Dionysius Areopagita, an die Einflüsse von Mysterienfrömmigkeit und Volksbräuchen auf den höheren und den niederen Kultus. Zu dieser Hellenisierung des Christentums, die sich in der römischen Kaiserzeit vollzog, gibt es nun aber auf dem germanischen Gebiet keine vollwertige Parallele. Während der Hellenismus nach der Entstehung des Christentums jahrhundertelang neben diesem weiterbestand, so daß sich beide Größen dauernd berühren und auseinandersetzen konnten, ging das, was die vorchristlichen Germanen an Religion und Kultur besaßen, mit ihrer Christianisierung zugrunde; eine sich immer wiederholende Auseinandersetzung zwischen Christentum und heidnisch-germanischer Religion und Kultur war nicht möglich. Hellenisierung und Germanisierung des Christentums sind also sehr verschieden geartete Vorgänge. So wenig wie eine germanische Weltanschauung, eine germanische Religion mit eigenem Mythus und Kultus innerhalb des christlich gewordenen germanischen Gebiets weiterbestanden, so wenig vermochte sich bei den bekehrten Germanen neben der Kirche und ganz unbeeinflußt von ihr das bisherige sittliche Empfinden unverändert zu behaupten. Was die christlich gewordenen Germanen im Laufe der Zeit an sittlichem Empfindem entwickeln, ist nicht mehr rein germanisch, sondern immer durch das Christentum bedingt und beeinflußt. Auf der andern Seite darf natürlich nicht übersehen werden, daß die rassenmäßigen Anlagen bleiben; auch wer

es ablehnt, daß es eine durch die Jahrtausende bestehende Konstanz der Rassen gibt, wird doch zugeben, daß Rassenmerkmale seelischer Art sich durch sehr lange Zeiträume hindurch behaupten. Mit den charakterlichen Anlagen hängen aber anerkanntermaßen die weltanschaulichen Vorstellungen zusammen; dies gilt nicht nur für die Individuen, sondern auch für die Nationen. Und ebenso wie bei den Individuen bestimmte Anlagen unter Überspringen von Generationen wieder hervortreten können, liegt es durchaus im Bereich des Möglichen, daß auch in einer Nation bestimmte Anlagen zeitweilig zurücktreten und dann wie aus unerforschten Tiefen plötzlich wieder hervorbrechen. Trotz der Vernichtung der vorchristlichen germanischen Weltanschauung und Religion wäre also durchaus denkbar, daß die Deutschen im Laufe der Jahrhunderte zu einer ihrer Art gemäßen Weltanschauung und Religion kämen oder gekommen wären, die etwas Selbständiges oder relativ Selbständiges neben dem überlieferten Christentum darstellte und sich mit ihm auseinanderzusetzen, es umzubilden oder abzustoßen vermöchte. In der Theorie müßte dies möglich sein. Ist es Tatsache?

Wir müssen erst eine Vorfrage beantworten: Was ist deutsche Art? Nicht als ob es möglich wäre, eine runde und erschöpfende Formulierung zu finden, die sich ohne weiteres auf alle Erscheinungen der deutschen Geschichte anwenden ließe, sondern um uns der Schwierigkeiten bewußt zu werden, die die Frage für den Historiker hat. Die unter uns umlaufenden Vorstellungen vom deutschen Wesen sind, rein auf ihre formale Struktur hin angesehen, dreifacher Art: sie geben entweder eine Zusammenstellung von sorgfältig gesammelten, nüchternen Beobachtungen; oder sie entwerfen ein ethisches Ideal; oder sie ruhen auf der sog. Wesensschau. Man kann also, wenn man vom deutschen Wesen spricht, entweder eine empirische oder eine ethisch-idealisierende oder eine idealtypologische Methode anwenden.

Daß die empirische Methode [1]) ein zutreffendes Durchschnittsbild ergeben kann, zeigt z. B. Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt" (² 1800, Teil II, Abschnitt C). Kant gibt hier kurze Charakteristiken der europäischen Kulturvölker, der Franzosen, Eng-

1) Die Frage, ob sie wirklich rein empirisch sein kann und nicht auch ethische Momente enthält, lasse ich der Einfachheit halber hier außer Betracht.

länder, Spanier, Italiener, zuletzt und am ausführlichsten der Deutschen. Allerdings sind alle diese Skizzen sehr stark zeitbedingt; es sind die Nationen des 18. Jahrh.s, die hier geschildert werden. Das kommt dem heutigen Leser lebhaft zum Bewußtsein. „Die Deutschen", schreibt Kant, „stehen im Ruf eines guten Charakters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit; Eigenschaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet sind." Der Deutsche füge sich unter allen zivilisierten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten der Regierung, unter der er ist; er sei am meisten von Neuerungssucht und Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt. Er wandere leicht aus, sei „an sein Vaterland nicht leidenschaftlich gefesselt", schließe sich aber, wenn er als Kolonist in der Fremde unter fremder Obrigkeit lebe, mit seinen Landesgenossen zu einer Art von bürgerlichem Verein zusammen.... Sein Charakter sei „mit Verstand verbundenes Phlegma"; darunter versteht Kant das Temperament der kalten Überlegung, der Ausdauer bei Verfolgung des gesetzten Zwecks, des Aushaltens der damit verbundenen Beschwerlichkeiten. Vom deutschen Talent richtigen Verstandes und tief denkender Vernunft meint Kant so viel erwarten zu können, wie von jedem anderen der größten Kultur fähigen Volke, wenn die Deutschen vielleicht auch „im Fach des Witzes und des Künstlergeschmacks" hinter Franzosen, Engländern und Italienern zurückblieben; Genie, nämlich das Talent der Erfindung dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann, sei aber auch bei weitem nicht so nützlich, wie der mit gesundem Verstandestalent verbundene Fleiß der Deutschen. — Dieses und einiges andere bezeichnet Kant als die guten Seiten der Deutschen. Als ihre unvorteilhafte Seite nennt er den Hang zum Nachahmen, die geringe Meinung von sich, original sein zu können, „vornehmlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Prinzip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich zu klassifizieren und in diesem Schema des Ranges, der Erfindung der Titel ... unerschöpflich und so aus bloßer Pedanterie knechtisch zu sein"; dies hänge wohl an der Form der deutschen Reichsverfassung, gehe aber doch auch aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange der Deutschen hervor.

An dieser Charakteristik ist für unsern Zweck gerade das Zeitbedingte lehrreich. Sie macht evident, daß der durchschnittliche Charakter eines Volkes im Laufe der Geschichte nicht mit sich selbst identisch bleibt, sondern gewissen Schwankungen unterliegt. Wir dürfen also nicht ohne weiteres unsere eigene Art in die geschichtliche Vergangenheit projizieren.

Die Ausführungen Kants halten sich innerhalb der Grenzen des Empirischen. Wenn wir Heutigen vom deutschen Wesen sprechen, so geht der Begriff fast immer über die Grenze des empirisch Gegebenen hinüber in das Gebiet der Werte. Wir fassen ihn dann nicht im Sinne des nachweisbar Wirklichen, sondern im Sinne des zu Verwirklichenden, des Seinsollenden, also im Sinne des ethischen Ideals. In diesem Gedankenkreise sind die uns allen bekannten erhabenen Vorstellungen von Eigenart, Leistung, Wert, Ehre unserer Nation lebendig. Sie sind dem deutschen Volk ganz gewiß nicht angedichtet, sondern als das Bild dessen, was wir sein sollen, ganz tief in unserm Wesen angelegt; wir empfinden daher dieses Bild als zwingend und unbedingt verpflichtend. Die Töne, die hier erschallen, klingen auch in der Vergangenheit schon überall an, wo das deutsche Nationalgefühl sich zu regen beginnt. Das „Deutschland, Deutschland über alles" des 19. Jahrh.s hat schon an dem Worte Walthers von der Vogelweide einen Vorklang:

tiuschiu zuht gât vor in allen.
Von der Elbe unz an den Rîn
und her wider unz an Ungerlant
Mugen wol die besten sîn,
die ich in der werlte hân erkant.

Seit der bekannten Wendung des deutschen Geistes vom Kosmopolitismus zum Nationalismus, seit Fichte, Schleiermacher, Arndt und allen den Getreuen der Zeit der Freiheitskriege ist dieses ethische Ideal deutschen Wesens, wenn auch mit gewissen Schwankungen, unter uns in Geltung geblieben. Aber auch dieser Kreis von Gedanken, mit denen wir das deutsche Wesen als Ideal aussprechen, ist in Auswahl, Gruppierung und Betonung seiner Bestandteile deutlich zeitgeschichtlich gebunden. Dieses deutsche Wesen als ethisches Ideal kann immer nur vom Boden der jeweiligen Gegenwart im

Hinblick auf die jeweilig erstrebte Zukunft formuliert werden, eben weil es umschreibt, was verwirklicht werden soll. Erscheinungen der Vergangenheit darf man nur dann an ihm messen, wenn man feststellen will, wie weit sie sich diesem unserm Ideal genähert haben, nicht aber wenn es sich um die Frage handelt, ob eine Größe der Vergangenheit als Ausfluß deutscher Art anzusprechen ist.

Ein lehrreiches Beispiel für die dritte Methode bietet Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach, in seinen sehr lesenswerten Vorlesungen über Antike, Germanentum und Christentum [1]). Die Psyche des antiken Menschen ist ihm bedingt durch Sein und Harmonie, durch Symmetrie, Klarheit, Monumentalität, Typisierung. Das Endziel der Antike ist: Vollendung im Ewigen, Friede, Ausruhen im Unendlichen. Den Germanen dagegen charakterisiert eine „mit dämonischer Urkraft ringende Dynamik". Der von der als bedrohlich empfundenen Natur sich abwendende, „nach innen gekehrte Blick schaut keine Horizontale, seine Richtung ist vertikal, aus dem Ich in eine unbestimmte Unendlichkeit". Individualismus, „ungewöhnliche Ichbetonung", ein kämpferischer Zug, Unruhe und Unrast charakterisieren nach Herwegen das germanische Wesen. Bei dieser völligen Verschiedenheit, ja geradezu Gegensätzlichkeit zwischen der antiken und der germanischen Psyche ist natürlich ihre Grundhaltung dem Christentum gegenüber völlig verschieden.

Die von Herwegen befolgte Methode, die die historischen Komplexe auf einen sog. Idealtypus bringt, ermöglicht ohne Frage sehr feine und aufschlußreiche Beobachtungen. Sie ergibt aber doch etwas zu einfach gesehene Bilder. Antike und germanische Welt erscheinen hier in sich zu einheitlich, fast als statische Größen. Die große Mannigfaltigkeit, die Gegensätze und Spannungen, die jederzeit innerhalb jeder dieser Größen vorhanden sind, und der fortgesetzte geschichtliche Wandel, dem jede dieser Größen unterliegt, können hier nicht genügend gewürdigt werden. Eine weitere Schranke dieser Methode liegt darin, daß sie auf intuitiver Schau beruht und damit in sehr hohem Maße an die Individualität des Schauenden gebunden ist. Schließlich stehen alle derartigen auf Wesensschau beruhenden Umschreibungen der großen historischen Gebilde meistens bewußt oder

1) Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 1, 1932.

unbewußt unter dem Primat des Ästhetischen; sie werden den Offenbarungen des antiken und des germanischen Geistes in den großen Werken der Kunst, etwa dem griechischen Tempel und dem gotischen Dom, abgelauscht. Gewiß sprechen sich hellenische und deutsche Art in solchen Werken der Architektur deutlich und rein aus; aber die bildende Kunst ist nur ein Teilgebiet, aus dem man nicht das Ganze griechischen oder germanischen Geistes ablesen kann. So wird der Historiker den heuristischen Wert der idealtypologischen Methode gewiß nicht verkennen; aber auf das uns hier beschäftigende Problem angewandt, dürfte sie kaum zu zwingenden Ergebnissen führen. Dieses Problem läßt sich überhaupt nur an konkreten Einzelfällen durchdenken.

Soviel über die drei Methoden. Was ich darüber gesagt habe, sollte zeigen, in welcher Weise wir unsere eigenen Gedanken zu kontrollieren haben, wenn wir als Historiker von deutscher Art sprechen.

2. Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen versuchen wir, das Problem der Germanisierung des Christentums an zwei konkreten Beispielen zu verdeutlichen. Ich wähle dazu zwei geschichtliche Größen, die nach weitverbreiteter Ansicht in auszeichnendem Sinne als Ausdruck deutschen Christentums gelten, den Heliand[1]) und den Meister Eckhart[2]).

Liest man, was Germanisten des 19. Jahrhunderts[3]) und auch manche Kirchenhistoriker über den Heliand geschrieben haben, so tritt man mit der hochgespannten Erwartung, auf eine volle Eindeutschung des Christentums zu stoßen, an das Werk heran, und der erste Eindruck scheint dieser Erwartung völlig recht zu geben. Das allermeiste tut in dieser Hinsicht das Eingehen des Christentums in die deutsche Sprache, in diesem Fall in das Altsächsisch, wie es in der ersten Hälfte des 9. Jahrh.s in der Heimat des Dichters des Heliand gesprochen wurde. Man pflegt zu sagen, die Sprache sei das „Ge-

1) Ich verwende die Ausgabe von Ed. Sievers 1878 und die Übersetzung von K. Simrock in der Ausgabe von A. Heusler 1921 (mit guter Einleitung).

2) Über Luther vgl. meinen Vortrag: Luthers deutsche Sendung, 1934.

3) Hervorzuheben ist aber, daß schon Sievers (s. vor. Anm.) S. XXI über Vilmars Schrift „Deutsche Altertümer im Heliand" 1845, ² 1862, urteilt, daß sie „vielleicht an dem Fehler leidet, mehr aus den Worten herauszulesen, als wahrscheinlich in denselben enthalten war".

wand", die „Einkleidung" der Gedanken. Ein zwar anschauliches, aber doch leicht irreführendes Bild! Es bringt nicht zum Ausdruck, daß die Sprache den Inhalt nicht bloß einhüllt, sondern ganz tief durchdringt. Darum gibt es so viele Dinge, die sich nicht voll aus ihrer Sprache lösen und in eine andere übertragen lassen. Darum darf das Eingehen des Christentums in die deutsche Sprache keinesfalls als etwas bloß Äußerliches und Nebensächliches angesehen werden. Mit ihm nahmen ungezählte christliche Begriffe einen neuen Grundton an, gewann das Christentum sofort Verbindung mit deutschem Fühlen und Denken. Schon daß die christlich gewordenen Germanen die neue Religion mit dem Wortschatz ausdrücken mußten, den sie aus ihrer heidnischen Vergangenheit mitgebracht hatten, gab ihrem Christentum eine germanische Färbung. Zahlreiche Wörter, die im Heliand als Bausteine zum Aufbau der evangelischen Geschichte dienen, hatten gewiß in einem früheren Stadium den germanischen Göttervorstellungen als Ausdruck gedient. Sucht man aber nach Wendungen, die ganz unzweideutig heidnisch-germanischen Ursprungs sind und sich gegen das Christliche scharf abheben, so dürfte die Ausbeute bescheiden sein. Der Dichter gebraucht für Gott z. B. folgende Ausdrücke: der Allwaltende, der waltende Gott, der waltende Herrscher; der reiche, der heilige, der allmächtige Gott; der hohe Himmelskönig; der Allerschaffer. Man mag aus dieser oder jener Wendung einen germanischen Klang heraushören, sie bleiben doch alle im Rahmen der biblischen Auffassung. Auch die biblische Lehre von der Schöpfung wird klar ausgesprochen. Deutlicher germanischen Gepräges sind eigentlich nur solche Wendungen, die an die germanischen Vorstellungen vom Schicksal anklingen, von dem den Menschen Zugemessenen. Gott ist der Messende. Aber nur einmal (128) begegnet diese Wendung, und schwerlich dürfte der Dichter bei ihr noch an irgendwelche heidnische Mythologie gedacht haben; der Ausdruck fügte sich durchaus der kirchlichen Anschauung von der Weltregierung Gottes ein [1]). Und ebenso steht es mit sonstigen einzelnen Wendungen im Heliand. Es war fraglos eine Übertreibung, wenn man geradezu von „Walhallklängen im Heliand" sprechen zu

1) Vgl. über die Wendung metod, der Messende, Ordnende, Vilmar S. 11.

dürfen glaubte[1]). „Versenken wir uns", so lesen wir in einem Aufsatz aus dem Ende des 19. Jahrh.s, „mit ganzer Seele in dies herrliche Denkmal altsächsischer Poesie, so glauben wir, wie aus weiter Ferne, Walhalls goldglitzernden Saal flimmern zu sehen, und Klänge dringen an unser Ohr, die an den ehernen Schwerterschall der Einherjar, an Walhalls Wonnen gemahnen" (S. 135). Wendungen wie mannô drôm 3349, liudo drôm 3389, drôm drohtines 2084 rufen nach dem Verfasser der gleichen Studie „den Gedanken wach an das fröhliche, sorglose Leben der Helden bei Walvater in Walhall, wo weißarmige Walküren immer von neuem die Methörner füllen und der Eberbraten nicht zu Ende geht, wo Jagd und Kampf mit dem fröhlichen Mahle abwechseln" (S. 138). Die Frage ist, in w e m diese Wendungen diese Gedanken erregen. Daß ein Philologe des 19. oder 20. Jahrh.s bei den erwähnten Vokabeln diese Ideenassoziationen hat, ist vielleicht nicht verwunderlich; aber hatten der Verfasser des Heliand und seine ältesten Hörer und Leser sie ebenfalls, und waren sie beabsichtigt? Da ihnen die hinter ihnen liegende Religion als Werk des Teufels erschien, ist dergleichen vollkommen ausgeschlossen. Es kommt doch zum Verständnis des Dichters auf seine Intention an, auf das Ziel, dem seine Rede zustrebt, und nicht auf die ihm gänzlich unbewußte sprachgeschichtliche Vergangenheit der Vokabeln, die ihm bei seiner Rede zuströmen! Diese Vokabeln sprechen nach seiner Absicht eben das Christliche aus.

Daß das Gesamtbild der Geschichte Jesu, das der Heliand entwirft, mit germanischen Farben gemalt ist, ist unverkennbar. Die Frage ist aber, ob es sich um eine bewußte oder eine ungewollte Germanisierung handelt. Das Landschaftsbild ist augenscheinlich das deutsche. Trotzdem ist es nicht richtig, zu sagen, der Schauplatz der Handlung sei „im Heliand vom Dichter aus dem jüdischen Lande nach Deutschland verlegt"[2]). Der Dichter meint Palästina, Jerusalem,

1) Titel einer Studie von E. Lagenpusch, Festschrift für O. Schade 1896, S. 135—152.

2) Lagenpusch S. 151. Ähnlich Vilmar S. 49, der von dem „Bestreben" des Sängers spricht, „die ganze Geschichte Christi, seine Taten und sein Amt, die Verhältnisse des jüdischen Volkes, der Apostel und aller übrigen Personen der evangelischen Erzählung als d e u t s c h e Dinge aufzufassen und darzustellen."

Bethlehem, Nazareth, Galiläa werden ausdrücklich genannt. Die palästinensische Landschaft wird allerdings wie eine deutsche Landschaft geschildert, aber offenbar einfach deshalb, weil der Dichter nur die deutsche Landschaft kennt und sie naiv auf Palästina überträgt. Den Mann im Gleichnis, der sein Haus auf den Sand baut, denkt sich der Dichter an einem Strand wie dem der Nordsee, wo der Westwind und die wogende See das Haus zertrümmern. Nicht anders ist es zu verstehen, wenn er die Apostel auf hochgehörntem Schiff, wie die Wikinger es hatten, über die wogende See fahren läßt; er verlegt den Seewandel Jesu auf das offene Meer, weil er vermutlich einen Binnensee so stürmischen Charakters nicht kennt. Ebenso steht es mit zahlreichen anderen Zügen, in denen sich deutsche Verhältnisse widerspiegeln. Die Hirten der Geburtsgeschichte sind bei den Rossen und dem Vieh auf dem Felde; die Erwähnung der Rosse ist charakteristisch. Die Hochzeit zu Kana gibt dem Dichter eine offenbar von ihm gern benutzte Gelegenheit, ein Gastmahl zu schildern; es ist ein Gelage, wie es bei den Germanen üblich war. Die Gäste sitzen auf den hölzernen Bänken, die an den Wänden der Halle entlang laufen; die Schenken tragen den ungemischten Wein in goldenen Gefäßen; man zecht und singt und gibt sich dem lauten Jubel hin, den der Wein erzeugt. Mit bewußter Germanisierung haben diese naiven Verstöße gegen die geschichtliche Treue rein nichts zu tun.

Ebenso ungewollt spiegeln sich deutsche Gesinnung und Gesittung des 9. Jahrh.s in der Dichtung wider, die kindliche Freude an Besitz und Kostbarkeiten, die Gebräuche und Formen der Rechtspflege, die Bedeutung von Familie, Sippe und Stamm, die Hochschätzung von guter Abstammung, edler Haltung, Mutterliebe, ehelicher Treue, die Bedeutung von Volk, Herren und Königtum. Das deutsche Leben jener Zeit taucht in zahlreichen Einzelzügen vor uns auf; die Fülle der Beziehungen wird besonders deutlich, wenn man etwa an der Hand von Vilmar (S. 30 ff.) den altsächsischen Wendungen nachgeht, die im Heliand gebraucht werden. Man kann geradezu den Versuch machen, aus der Dichtung Anschauungsweise und Sitten der Deutschen der Zeit Ludwigs des Frommen zu rekonstruieren. Aber das alles ist, wie gesagt, nicht eine absichtliche Germanisierung, sondern naive Schilderung der evang. Geschichte mit deutschen Farben.

Wie weit aber ist nicht nur die äußere Umwelt der Geschichte Jesu, sondern der eigentliche Kern des Christentums von dieser ungewollten Germanisierung berührt? Diese Frage beantworten wir am besten, indem wir feststellen, wie die Bergpredigt im Heliand wiedergegeben und wie die Person Christi selbst aufgefaßt ist. Daß die Bergpredigt für den Germanen des 9. Jahrh.s eine harte Zumutung war, dürfte sicher sein. Und in der Tat hat der Dichter die harten Worte von dem Darreichen der anderen Wange und vom Hingeben von Rock und Mantel nicht verwendet. Gleichwohl wird der prinzipielle Gehalt der Bergpredigt nicht gemildert oder abgewandelt. Bei den Seligpreisungen fehlen weder die Sanftmütigen, noch die Friedfertigen, die nicht Fehde stiften. Auch die Pflicht zur Feindesliebe wird verkündigt: „Die Feinde sollt ihr im Herzen hegen, wie ihr Freunden hold seid, in Gottes Namen; tut ihnen Gutes viel, zeigt ihnen lauteres Herz und holde Treue, erwidert Leid mit Liebe!" Ebenso wird die Pflicht des Christen, auf Rache zu verzichten, hervorgehoben, die Pflicht, in Demut alles zu ertragen, Schimpf und Schande und alles, was man wider Recht den Jüngern Christi zufügt. Es wird also alles Wesentliche der Bergpredigt treu wiedergegeben.

Und nun Christus selbst! Man pflegt zu sagen, im Heliand werde Christus geschildert wie ein germanischer Herzog in der Mitte seiner Mannen, die ihm zu treuer Gefolgschaft verpflichtet sind. Diese Auffassung ruht gewiß auf etwas Richtigem; alles aber kommt darauf an, daß man den Sachverhalt mit der richtigen Nuance beschreibt. Das Entscheidende ist, daß Christus mit der Kirchenlehre als Gott gefaßt wird; an nicht wenigen Stellen spielt die Auffassung Christi in einen naiven Modalismus hinüber: der heilige Christ ist „der Waltende selbst". An anderen wird er deutlich von Gott geschieden: „des allmächtigen Gottes himmlisches Kind, der eigene Sohn". Mit einer Fülle von Wendungen sucht der Dichter die Bedeutung Christi zu umschreiben: der edle Urheber, der Allmächtige, der Meister, der mächtige Herr, des allmächtigen Gottes himmlisches Kind, der eigene Sohn, der Heiland, der mächtige Fürst, der Geborenen Stärkster, aller Könige Kräftigster, der mächtige Held, der Menschen Mundherr, der Herr der Leute, der selige Gottessohn, der Fürst der Völker, das Kind Gottes, der Gebieter der Menschen, das heilige

Himmelskind, der Gesandte des Herrn, das Friedenskind Gottes, der heilige Himmelskönig. Sind diese Wendungen wirklich spezifisch germanisch? Gewiß haben manche einen germanischen Klang; aber die biblische Grundlage dürfte sich für alle nachweisen lassen, auch für die Auffassung Christi als eines Fürsten. Man denke an den Friedensfürsten von Jesaja 9, 5; man bedenke, daß der neutestamentliche Ehrentitel für Christus, Kyrios, im Alten Testament die Bezeichnung für Gott, in der Umwelt des ältesten Christentums die Bezeichnung für die antiken Götter und die römischen Kaiser ist. Wir besitzen Umdichtungen der evangelischen Geschichte von den römischen christlichen Dichtern Juvencus und Sedulius (5. Jahrh.); hier ist gewiß nicht die leiseste Spur von germanischem Einfluß; aber die Auffassung Christi ist nicht wesentlich anders. Es war nicht, wie man gesagt hat [1]), die „Aufgabe" [2]) des Heliand, Christus „in der vollen Glorie eines reichen, mächtigen, milden deutschen Volkskönigs" darzustellen, sondern der Verfasser will, nicht anders wie Juvencus und Sedulius, den himmlischen König Christus schildern. Die Farben zu diesem Bilde entstammen natürlich seinen eigenen, zeit- und volkgebundenen Vorstellungen über Fürsten und ihr Gefolge. Darum erscheinen die Apostel als die Mannen, als die Recken, die tapferen Degen, die ihrem Herrn zu Treue verpflichtet sind. Eine gänzlich ahistorische Denkweise ist hier am Werk; daher fehlt jedes wirklich historische Kolorit.

Fassen wir zusammen. Von einer Germanisierung des Christentums im Heliand kann man insofern sprechen, als die evangelische Geschichte hier unwillkürlich mit den Farben der germanischen Welt des 9. Jahrh.s dargestellt, mit germanischem Denken und Empfinden wiedergegeben ist. Aber keineswegs handelt es sich um absichtliche und bewußte Germanisierung. Weil wir historisch geschulten Menschen des 20. Jahrh.s den Heliand als germanisch gefärbt empfinden, dürfen wir nicht schließen, daß dem Dichter und seinen Zeitgenossen, die ja über diese Probleme nicht nachdachten, abgesehen von der Sprache das Germanische überhaupt bewußt geworden sei. Da der Verfasser des Heliand ganz naiv alles in germanische Farben tauchte, hatte seine Schilderung der evangelischen Geschichte für sein

1) Vilmar S. 72. 2) Von mir gesperrt.

eigenes Bewußtsein gerade keine germanische Färbung. Ebensowenig aber kann von einer Übermächtigung des Christentums durch das Germanentum die Rede sein; die Dichtung zeugt vielmehr von einem starken Bemühen der germanischen Seele, ganz tief in die christliche Gedankenwelt einzudringen. Sie verkündet nicht einen deutschen Christus, sondern ist ein deutsches Zeugnis von Christus.

Wenden wir uns vom Verfasser des Heliand zum Meister Eckhart, so wird es gut sein, zur Gewinnung der richtigen Perspektive ein paar Worte über die Geschichte seines Nachruhms voranzuschicken. Eckhart hat in seiner eigenen Zeit in einem vermutlich nicht allzuweiten Kreise sehr stark gewirkt, er hat eine Anzahl ihm innerlich tief verbundener Schüler hinterlassen, er ist auch noch im 15. Jahrh. wenigstens für einen Mann wie Nikolaus von Cues eine bekannte Größe gewesen. Aber dann verliert sich die Erinnerung an ihn beinahe völlig. In den Kirchengeschichten des 18. und des beginnenden 19. Jahrh.s begegnet meist nicht einmal sein Name. War er der große Entdecker und Begründer der germanischen Religion, als der er heute vielen erscheint, so steht doch jedenfalls fest, daß die Deutschen ein halbes Jahrtausend davon nichts gewußt haben. Erst in der Spätromantik beginnt die Kurve seines Nachruhms plötzlich steil anzusteigen. Es war besonders Baader, der die Aufmerksamkeit erneut auf ihn lenkte. Obwohl man zunächst von Eckhart nur besaß, was im Anhang der alten Baseler Ausgabe der Predigten Taulers von 1521 (^{2} 1522) abgedruckt war, glaubte man doch sofort, auf einen nicht nur sehr tiefsinnigen, sondern auch echt deutschen Denker gestoßen zu sein. Die Veröffentlichung eines umfangreicheren Materials von Eckhart-Texten in der Ausgabe von Franz Pfeiffer (1857) konnte dieses Urteil nur befestigen; noch Wilhelm Dilthey urteilte 1900 in seiner Abhandlung über den entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus, in der Mystik Eckharts manifestiere sich in der veralteten Begriffsordnung der von dem Erst-Einen absteigenden Stufen „philosophisch zuerst die Lebensverfassung des germanischen Geistes" (Ges. Schriften II S. 321). Doch inzwischen hatte die Eckhart-Forschung eine geradezu sensationelle Wendung genommen; die Einschätzung Eckharts, die seit dem 19. Jahrh. üblich geworden war, erhielt einen empfindlichen Stoß, und seine Gestalt,

die man vorher ganz klar erkennen zu können glaubte, wurde in ein seltsames Zwielicht gerückt, in dem sie beinahe unerkennbar wurde. Den Umschwung des Urteils führte 1886 der bekannte Dominikaner Denifle herbei. Er machte die sehr bedeutsame Entdeckung mehrerer lateinischer Werke Eckharts und wies die Titel einer größeren Zahl weiterer lateinischer Schriften von ihm nach [1]). Damit verschob sich das Bild, das man sich bis dahin von Meister Eckhart gemacht hatte, vollkommen. Mit einem Schlage wurde klar, daß die deutschen Predigten und Traktate, die man für das Ganze des Eckhartschen Schrifttums gehalten hatte, nur einen Ausschnitt, nur einen kleinen Teil seiner literarischen Tätigkeit darstellten und für ihn selber nebensächlich gewesen waren. Der Schwerpunkt seines Schaffens hatte in seiner wissenschaftlich-theologischen, in seinen lateinischen Schriften niedergelegten Arbeit gelegen. Die deutschen Schriften mußten also nach den lateinischen interpretiert werden. In seinen lateinischen Büchern aber erwies er sich als Schüler der scholastischen Theologie, besonders des Thomas von Aquino, auf dessen Autorität die Dominikaner seit 1286 bekanntlich eidlich verpflichtet wurden. Die theologische Selbständigkeit und Bedeutung Eckharts, verglichen mit den großen Führern der Hochscholastik, wurde von Denifle sehr gering eingeschätzt; vollends von einer originalen deutschen Frömmigkeit Eckharts könnte nach Denifle nicht im entferntesten die Rede sein. Daß Denifle mit diesem Urteil zu weit gegangen ist, wird heute allgemein angenommen, womit nicht gesagt werden soll, daß die übliche Überschätzung Eckharts das Richtige treffe. Auch der protestantische Kirchenhistoriker Heinrich Böhmer hat sich noch 1924 gegen sie ausgesprochen; weder sei er der Anfänger der deutschen spekulativen Philosophie, noch dürfe er als religiöser Redner für eine sehr originelle Persönlichkeit gelten. Es habe seinesgleichen gegeben, er sei nur einer unter mehreren gewesen; auch seine Ordensgenossen Johann und Gerhard von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg zeigten die gleiche Verbindung von mystischer Predigt und systematisch-theologischer und auch philosophischer Spekulation (Theol. Lit.-Blatt

1) H. Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. II, 1886, S. 417—652.

1924, 179 ff.). Unbestreitbar ist, daß Denifle mit seinem Hinweis auf das lateinische, scholastische Schrifttum Meister Eckharts der Forschung eine Wendung gegeben hat, die sich nicht wieder rückgängig machen läßt. Freilich stehen wir hier noch vor keinem Abschluß; seit Denifle ist zwar unsere Kenntnis lateinischer Schriften Eckharts durch Théry, Grabmann, Karrer und andere vermehrt worden, aber wichtige Bestandteile sind noch nicht wiederaufgefunden: so besitzen wir noch immer keine vollständige Ausgabe der lateinischen Schriften Eckharts und können daher zahlreiche Fragen auch heute noch nicht abschließend beantworten.

Neben der von Denifle eröffneten Aufspürung und Erforschung der lateinischen literarischen Hinterlassenschaft unseres Mystikers läuft eine sehr rege germanistische Arbeit einher. Es zeigte sich, daß die von Pfeiffer veröffentlichten Texte zum Teil auf weniger wertvollen Handschriften ruhten, und daß die unter Eckharts Namen umlaufenden deutschen Schriften sowohl textkritisch wie literarkritisch (d. h. hinsichtlich der Echtheitsfrage) ein wahres Problemgestrüpp darstellten. Das umfassendste kritische Werk dieser Kategorie, eine 1932 veröffentlichte Untersuchung von Josef Quint, umfaßt nicht weniger als 957 Seiten und beschäftigt sich doch nur mit den textkritischen Problemen der Predigten Eckharts.

Angesichts dieser ungemein verwickelten Lage der wissenschaftlichen Kritik wirkt die Sicherheit, mit der der Dilettantismus nachtwandlerisch über alle Abgründe hinwegschwebt, geradezu beklemmend. Nicht minder bedenklich stimmt die Beobachtung, daß nicht wenige der Eckhart-Begeisterten unserer Tage ihre Kenntnis ihres Meisters ausschließlich aus den von Hermann Büttner und Walter Lehmann gebotenen neuhochdeutschen Übersetzungen beziehen, von denen z. B. Böhmer bemerkt, daß sie den Text gelegentlich geradezu verfälschen (ebenda).

So scheint es heute beinahe unmöglich, über den Meister Eckhart überhaupt eine wissenschaftliche Äußerung zu wagen [1]). Würde es sich hier um ein vollständiges Bild der Persönlichkeit und der Anschauungen Meister Eckharts handeln, womöglich seiner geistigen Entwicklung, so würden wir diese Aufgabe allerdings zurückzustellen

1) Vgl. auch die charakteristischen Äußerungen von E. Hirsch, ThLZ 1928, 41.

haben, bis das Ganze seines lateinischen Schrifttums der Forschung erschlossen ist. Für unsern Zweck genügt aber durchaus der Überblick über die einzelnen Anschauungen, die aus den bisher bekannt gewordenen lateinischen und den ihm sicher zugehörenden deutschen Schriften zu entnehmen sind [1]). Mit ihrer Hilfe läßt sich durchaus ein Urteil darüber gewinnen, wie weit das, was Eckhart vertritt, original, wie weit es von ihm übernommen ist. Es ist um so leichter zu gewinnen, als es sich in der religiösen Verkündigung Eckharts im Grunde nur um einige wenige Grundgedanken handelt, die er immer wieder behandelt hat.

Ist vielleicht schon das religiöse Verlangen, das ihm in seinem zeitgenössischen Kreise entgegenkam, aus einem Bewußtwerden deutscher Art zu erklären? Ist die schon im 13. Jahrh. einsetzende, im 14. Jahrh. zu vollem Durchbruch kommende Mystik in deutscher Sprache eine als wesensmäßig deutsch anzusehende Bewegung gewesen? Die geschichtlichen Quellen verraten davon nichts. Die mystische Predigt jener Zeit war eine Folge des mächtigen Anschwellens der Frömmigkeit im Zeitalter der Bettelorden. Alle abendländischen Nationen wurden von diesem Aufschwung der Frömmigkeit ergriffen. Die Bettelorden waren eine städtische Erscheinung; Städte gab es damals in Deutschland in der Hauptsache in den Rheingegenden. Die Dominikaner, die sich in den rheinischen Städten, vor allem Straßburg und Köln niederließen, lenkten einen großen Zustrom von weiblichen Asketen auf sich. Dieser war eine Folge des starken Frauenüberschusses, dieser wiederum eine Folge teils der Kreuzzüge, teils der fortgesetzten kriegerischen Verwickelungen in Europa. Der Dominikanerorden hatte damals in Deutschland, worauf schon Denifle hingewiesen hat [2]), auffallend viele Frauenkonvente. Selbstverständlich hatte er diese zu betreuen, also mit Predigt, Sakrament und Seelsorge zu versehen. Da die Dominikanerinnen meist den städtischen Schichten entstammten, die Städte aber seit der Entstehung der Kreuzzugsbewegung in lebhaftem Aufblühen und von starker geistiger Regsamkeit waren, verlangten diese

1) Eine gute Zusammenfassung der Problemlage bietet R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte,[4] Bd. III, 1930, 679 ff.

2) Vgl. Denifle a. a. O. S. 641 ff.

Nonnen nach einer gewählten geistigen Kost. Ihre Seelsorger boten ihnen, was sie selber hatten, d. h. die der scholastischen Theologie entsprechende mystische Frömmigkeit. In diesem ganzen geschichtlichen Zusammenhang, den wir eben nachzeichneten, war vom Deutschtum nicht die Rede. Aber nun folgt doch der Punkt, wo es eingreift. Die Dominikaner predigten den Nonnen natürlich in deren Muttersprache, also deutsch. Da das überaus feine Gedankengewebe der Mystik eine sehr fein durchgebildete Sprache erforderte, war die Folge der mystischen Predigt vor den deutschen Dominikanerinnen eine Verfeinerung und Vertiefung der deutschen Sprache. Und nun wiederholte sich der Vorgang, den wir vorhin beim Heliand beobachteten: mit dem Hinübertreten in den Bereich der deutschen Sprache wird das Kolorit, das gesamte Gepräge der christlichen Frömmigkeit ein anderes als in der lateinischen Atmosphäre. In der sich nun vollziehenden deutschen Konkretisierung des Christentums sind selbstverständlich deutsches Denken, Fühlen und Wollen als gestaltende Kräfte wirksam. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, gibt es ohne Frage eine deutsche Mystik, geradeso wie es eine italienische, spanische, französische, englische gibt. Sowie man aber über die allgemeine Feststellung, daß hier deutsche Art sich auswirkt, hinausgeht und genau zu umschreiben sucht, worin denn nun das deutsche Element besteht, muß man die Linien äußerst behutsam ziehen, wenn keine Verzeichnungen entstehen sollen. Ohne Frage liegt dem Deutschen die quietistische Mystik weniger als eine Mystik, die in irgend einem Maße der vita activa Raum läßt; hier ist also bei Eckhart ein deutscher Zug festzustellen [1]). Man muß aber hinzunehmen, daß es romanische Christen gibt, die aus dem mystischen Erleben eine weit stärkere Aktivität aufsteigen lassen, als Meister Eckhart; man denke nur an den Jesuitismus, den man doch als eine vorwiegend romanische Größe anzusehen hat. Man weist gern darauf hin, daß das „Gemüt" sich in der Sprache der deutschen Mystik findet, dies in andere Sprachen nicht übersetzbare, offenbar ausgesprochen und eigentümlich deutsche „Gemüt". Wir müssen aber auch hier die historische Distanz herstellen, die uns vor Modernisierun-

1) Vgl. Susanne Hampe, Der Begriff der Tat bei Meister Eckhart, 1926, und dazu H. Dörries in der ThLZ 1927, 418 f.

gen bewahrt. Versteht man nämlich unter „Gemüt" das Gefühlsmäßige in seiner Abgrenzung gegen Denken und Wollen, so dürfen wir nicht vergessen, daß sich dieser Sprachgebrauch erst seit dem 18. Jahrh. gebildet hat; noch Kant und Herder brauchen das Wort so, daß Denken und Wollen eingeschlossen sind, „Gemüt" also ungefähr soviel bedeutet wie „Geist" [1]).

Die Hauptfrage ist auch bei Meister Eckhart: Wie tief drang die Germanisierung des Christentums? Wurde auch das hinter der mystischen Frömmigkeit stehende gedankliche Gerüst von diesem Germanisierungsprozeß berührt? Kam hier in der Weise, die wir vorhin als theoretische Möglichkeit bezeichneten, germanische Religion und Weltanschauung zum Durchbruch? Liegt also hinter der christlichen Schale ein rein germanischer Kern? Eine kurze Überlegung im Anschluß an Eckharts Frömmigkeit mag die Antwort vorbereiten helfen. Nehmen wir einmal einen Augenblick an, das abstrakte theologische oder philosophische „System", das man aus Eckharts Schriften erkennen kann, wäre ganz original, ganz sein Eigentum, und ganz germanisch, so müßte auch, da System und Frömmigkeit immer miteinander korrespondieren, die Eckharts „System" entsprechende Frömmigkeit ganz „germanisch" sein. Es handelt sich aber in Wirklichkeit bei ihm um eine Frömmigkeit, die innerhalb der Geschichte der christlichen Religiosität zwar ihre eigene Note hat, aber doch nur ein Sonderfall des weitverbreiteten Frömmigkeitstypus der Mystik ist. Augustin und der christliche Neuplatonismus, aber auch das Johannesevangelium und der Apostel Paulus haben zahlreiche Fäden zu diesem Gewebe beigesteuert. Ein Einzelner am Anfang einer ganz neuen Reihe der Frömmigkeitsgeschichte könnte nimmermehr aus einigen wenigen abstrakten Sätzen weltanschaulicher Art die tiefe und schier unerschöpflich strömende Frömmigkeit ableiten, von der die Predigten und Traktate Meister Eckharts zeugen. Eckharts Frömmigkeit entquillt einem ganz andern Born, nämlich dem gewaltigen, damals schon über ein Jahrtausend alten Strom christlicher Überlieferung. Meister Eckhart setzt die ungeheure Summe von religiösem Erbgut voraus, das aus dem reichen und teilweise sehr verfeinerten religiösen Erleben der Antike stammt und in der katholischen

1) Vgl. H. Siebeck, Der Begriff des Gemüts in der deutschen Mystik, 1891.

Kirche konserviert worden war. Er ist überhaupt nicht verständlich, wenn man ihn nicht im Zusammenhang mit diesem religiösen Erbgut sieht. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, ist es von vornherein nicht gerade wahrscheinlich, daß bei Meister Eckhart ein Durchbruch „germanischer Religion" erfolgt sein sollte.

Eine genaue Durchprüfung seiner Gedanken führt zu keinem andern Ergebnis. Dabei steht die geistige Bedeutung des Meister Eckhart ganz außer Diskussion. Es ist sicher, daß er nicht einfach diesen oder jenen seiner Vorgänger kopierte oder seiner Gedankenwelt nur die individuelle Nuance zu geben vermochte, die jedem eklektischen System schon durch das Mischungsverhältnis seiner Bestandteile eigentümlich ist. Er war ein Mensch von selbständiger geistiger Gestaltungskraft. Aber das allermeiste, was er bietet, ist zweifellos kirchliches Gemeingut oder Weiterbildung kirchlicher Lehren. Thomas von Aquino und Albertus Magnus, Alexander Halesius und Bonaventura, Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, Augustin und Pseudo-Dionysius, Hilarius und Gregor der Große bieten zahlreiche Parallelen und Anklänge; auch der Neuplatoniker Proklus war Eckhart bekannt [1]). Es ist nicht bloß unbestreitbar, daß er aus der reichen patristischen und scholastischen Überlieferung schöpft, es ist auch unverkennbar, daß er in dieser Gedankenwelt lebt und nicht nur in einem äußerlichen Verhältnis zu ihr steht. Es ist ganz und gar nicht so, daß er die kirchlichen Formulierungen nur exoterisch vertritt, sie nur unter einem halben Anschluß an ihren Wortlaut verwendet, sich bei ihnen aber in seinem Innern etwas ganz anderes denkt, als der naive Zuhörer. Eine solche geistige Haltung, eine Predigt mit innerem Vorbehalt, mit innerer Distanzierung, würde ganz andere Verhältnisse voraussetzen, als das 14. Jahrh. bietet; nicht einmal für die extremsten Vertreter der ockamistischen Scholastik des 14. Jahrh.s wird man diese gebrochene Stellung zur Kirchenlehre voraussetzen dürfen, geschweige denn für den auf Thomas eidlich verpflichteten Dominikaner! Man braucht nur einmal den schönen Traktat von der göttlichen Tröstung zu lesen — eine ganz sicher Eckhart selbst zuzuschreibende Schrift —, um sofort zu spüren,

1) Nachweise bei Otto Karrer, Meister Eckehart, das System seiner Lehre und Lebensweisheit, 1926, 209—270.

daß sich hier eine ganz tiefe, innerliche Frömmigkeit christlicher Prägung ganz echt und lauter ausspricht.

Aber, so wendet man ein, seine Anschauung war pantheistisch, war monistisch; für ihn war Gott das Sein und das Sein Gott! Dies eine weit verbreitete Interpretation Eckharts. Trifft sie das Richtige? Es gab zu Lebzeiten Eckharts in der Tat einen häretischen Pantheismus. Er war zu Anfang des 13. Jahrh.s zu Paris hervorgetreten; die Kirche hatte ihn vergeblich zu unterdrücken gesucht; bei den sog. Brüdern und Schwestern des freien Geistes, in zahlreichen Beginenhöfen hatte er sich festgesetzt. Und unter den 28 Eckhartschen oder angeblich Eckhartschen Sätzen, die 1329 nach Eckharts Tode von der Kurie in Avignon zensuriert wurden, stehen in der Tat solche, die kraß pantheistisch klingen. Aber waren diese Sätze richtig wiedergegeben, nicht aus dem Zusammenhang gerissen, nicht entstellt? Wir besitzen seit einigen Jahren die Rechtfertigungsschrift, die Meister Eckhart gegen seine Ankläger in Köln gerichtet hat [1]); wir wissen auch, daß er in der Kölner Dominikanerkirche aus freien Stücken vor versammelter Gemeinde die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen feierlich zurückgewiesen hat [2]). Sagte er bewußt die Unwahrheit, oder war er so vergeßlich, daß er sich seiner eigenen früheren Lehre nicht mehr erinnerte, oder in der Kirchenlehre so schlecht beschlagen, daß er dem Pantheismus huldigen konnte, ohne zu bemerken, daß er damit der Ketzerei verfiel? Das alles ist gänzlich unwahrscheinlich. Es ist sehr viel wahrscheinlicher, daß die Kölner Inquisitoren seine Spekulationen nicht richtig verstanden haben, oder daß sie aus nicht rein sachlichen Gründen gegen ihn eingeschritten sind. Man wird fragen: Wie kamen sie aber darauf, ihm pantheistische Sätze zuzutrauen? Nun, man fahndete auf die pantheistische Häresie, die unter den Laien und besonders den Beginen weit verbreitet war. Möglich, daß unter dem Einfluß dieser Häresie manche Anhänger Eckharts ihn im pantheistischen Sinne mißverstanden, daß die in diesen Kreisen verbreiteten Nachschriften von Eckharts Predigten durch Mißverständnis, Textverstümmelung oder bewußte Kor-

1) A. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, 1923 (Beiträge z. Geschichte d. Phil. d. Mittelalters XXIII, 5).

2) 13. Februar 1327; vgl. Denifle 630—633.

rektur pantheistisch gefärbt wurden [1]); möglich auch, daß Eckhart Formulierungen anwandte, die tatsächlich gegen Mißverständnis nicht genügend gesichert waren. Jeder Schriftsteller aber hat ein Recht darauf, daß man seine Ausführungen der schriftstellerischen Intention entsprechend auslegt. Eckhart wollte im Sinne der Kirche lehren.

Und in der Tat wird die Linie zwischen Schöpfer und Geschöpf von ihm deutlich und klar gezogen. Keine Rede davon, daß etwa im Sinne des neueren naturalistischen Monismus die Natur oder das kreatürliche Sein von ihm mit Gott gleichgesetzt würde! Mit so einfachen Formeln ist die Anschauung Eckharts überhaupt nicht wiederzugeben. Er bietet eine überaus feine und komplizierte Spekulation über Gott. Ich vermag sie im Rahmen dieses Vortrags nicht einmal zu skizzieren. Ich beschränke mich darauf, im Anschluß an die neuere Forschung zwei Punkte zu verdeutlichen.

a) In einer Predigt Eckharts lesen wir: want swaz in got ist, daz ist got (Pfeiffer 99, 20 f.). Läuft dieser Satz nicht auf eine ganz pantheistische Vergottungslehre hinaus? Die Kölner Inquisition hat ihn in der Tat so mißdeutet, indem sie ihn, vielleicht auf Grund einer falschen Nachschrift, so wiedergab: omne, quod est, hoc est deus [2]). Sagt man: Alles, was ist, ist Gott, so ist dies natürlich reiner Pantheismus; sagt man aber: Alles, was in Gott ist, ist Gott, so bewegt man sich auf dem Boden nicht nur eines Hugo von St. Viktor, sondern auch eines Thomas von Aquino [3]). Dann ist die Meinung diese: Gott ist in den Dingen, insofern er „als die allwirksame Form alles Seiende zur Gleichheit mit sich selbst gestaltet" [4]); Gott ist im gesamten Weltzusammenhang wirksam gegenwärtig, wirkt in allem als erste Ursache, und die Dinge sind ewig in den göttlichen Ideen [5]). Auf der andern Seite ist aber die Gottheit als das schlechthin einfache Sein der Kreatur völlig „fern und fremd" [6]). Dies ist nicht Pantheismus, sondern eine Spekulation, die zwischen Gottheit

1) In der Rechtfertigungsschrift (Daniels S. 12) beklagt sich Eckhart, daß „passim, et frequenter a clericis, studiosis et doctis dimminute et falso que audiunt reportantur".

2) Daniels 59, 19. 3) Karrer 323. 4) R. Seeberg 683.
5) Ebd. 681 f. 6) Ebd. 683.

und Gott, dem absolut einfachen Prinzip und dem in der Trinität als Vater, Sohn und Geist sich Entfaltenden unterscheidet, also eine innere Bewegung in der Gottheit annimmt, die dazu treibt, daß die Gottheit sich als Gott nach außen hin auswirkt und sich ausgießt in die „Gleichheit". Also Gott ist das Sein, die Kreatur hat Sein. Gott ist das esse absolutum; die Kreatur hat esse formale. Dies ist aber nichts anderes, als das, was Thomas von Aquino auch lehrt.

b) Sehr umstritten ist auch die Lehre vom Seelengrunde oder vom Seelenfünklein. Das ist die Stätte, wo im mystischen Erleben die geheimnisvolle Berührung zwischen Gott und der Seele sich abspielt. Diese Lehre war in der Patristik, der Scholastik und der Mystik weit verbreitet [1]). Das Problem ist nun, ob nach Meister Eckhart das Seelenfünklein unerschaffen ist. An einer Stelle, die als Eckharts Eigentum gesichert ist [2]), heißt es zwar: daz fünkelîn der sêle, daz dâ ist geschaffen von gote und daz ist ein lieht, oben în gedrücket. Hier ist deutlich gesagt, daß der Seelengrund geschaffen ist. An einer andern Stelle aber heißt es ganz klar: ich han etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und unschepfelich [3]). An diesen Widerspruch schließt sich eine wissenschaftliche Kontroverse, deren Wiedergabe und Würdigung einen eigenen Vortrag erfordern würde. Die Sache liegt ziemlich verwickelt. Der Satz begegnet auch unter den Anklagepunkten, die die Kölner Inquisitoren zusammengestellt hatten; er wird aber auch in einer Quästion, die der Minorit Gonsalvus 1302/03 in Paris abgehalten hat, als Eigentum Eckharts aufgeführt [4]). Anderseits hat Eckhart ausdrücklich bestritten, jemals gelehrt zu haben, daß die Seele aus einem Geschaffenen und einem Ungeschaffenen zusammengesetzt wäre; vielmehr habe er das Gegenteil davon vertreten [5]). Somit ist der Satz eine entstellte oder unvollständige Wiedergabe dessen, was Eckhart tatsächlich gesagt hat. Vermutlich hat er innerhalb seiner sehr

1) Karrer 321 ff. 2) Pfeiffer 113, 34. 3) Pfeiffer 193, 17.

4) M. Grabmann, Neugefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts (Abhandlungen der Bayrischen Akademie, phil.hist. Klasse XXXII, 7, 1927), 108. 110.

5) Denifle 632. Vgl. Daniels S. 5: „Frustra ergo et malitiose vel ignoranter michi imponunt ... quod ponam aliquid anime increatum".

komplizierten Spekulationen doch unter gewissen, ohne Mißverständnis nicht wegzulassenden Vorbehalten von dem in der Seele wirksamen, unerschaffenen und unerschaffbaren Licht sprechen können; er konnte z. B. sagen: „Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Wesen und mit seiner Gottheit, und er ist doch nicht die Seele“ [1]). Da er die menschliche Seele ganz deutlich als geschaffen ansieht, wird man ihn nicht des Pantheismus beschuldigen dürfen [2]). Auch hier sind die Kölner Inquisitoren und die päpstliche Kurie in Avignon augenscheinlich nicht mit dem den Eckhartschen Subtilitäten entsprechenden Feingefühl vorgegangen.

Die Lehre vom Seelengrunde ist also höchstwahrscheinlich nicht pantheistisch, und Eckharts Gotteslehre sicher nicht. Und selbst wenn sie pantheistisch wären, wären sie damit wesensmäßig deutsch? Die in den Kreisen des weltanschaulichen und kulturpolitischen Dilettantismus häufig anzutreffende Neigung, den Pantheismus für deutsch oder überhaupt indogermanisch anzusehen, den Theismus für israelitisch-jüdisch oder überhaupt semitisch, ist eine Vergewaltigung und ganz unerlaubte Vereinfachung äußerst feiner und verwickelter geistesgeschichtlicher Zusammenhänge. Gerade der deutsche Geist ist unerschöpflich reich an inneren Spannungen und an Möglichkeiten verschiedenster Ausprägung seines Gedankengutes. Das geht so weit, daß eine Persönlichkeit von der Kultur eines Goethe diese Möglichkeiten und Spannungen in sich selber umschließt. Er hat in einem sehr bekannten Worte ausgesprochen, daß er „bei den mannigfachen Richtungen seines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben“ könne: „Als Dichter und Künstler“, sagt er, „bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher, und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen

1) Pfeiffer 180, 39 f.

2) Zu Eckharts Lehre vom Seelengrunde vgl. R. Seeberg 684 ff.; Franz Meerpohl, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein 1926 (Abhandlungen z. Phil. u. Psych. der Religion 10); O. Karrer, Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart, 1928 (ebenda 19). — Man muß auch in Ansatz bringen, daß Eckhart, wie er selber sagt, in seinen Predigten „emphatische“ Wendungen braucht, vgl. Daniels S. 40: „Dicendum quod totum verum est, morale et devotum, emphaticum tamen.“

Dinge sind ein so weites Reich, daß nur die Organe aller Wesen zusammen es erfassen mögen" (an Jacobi 1813). Pantheismus, Polytheismus, Monotheismus sind für ihn Möglichkeiten seiner geistigen Haltung. Was würde er zu dem Versuch der Festlegung einer ganzen Rasse auf eine dieser Möglichkeiten gesagt haben?

Aber noch eine weitere Frage schließt sich hier an: Wie kann die abstrakte Struktur der Gottesanschauung — denn nichts anderes wird mit den Worten Theismus und Pantheismus zunächst ausgedrückt — auf die Dauer der Jahrtausende und bei ihrer Wanderung durch die Völker sozusagen die Farbe der nationalen Kultur an sich behalten, in der diese Gottesanschauung vor Zeiten einmal ihren Ursprung genommen oder wenigstens längere Zeit ihre Stätte gehabt hat? Wenn die theistische Gottesanschauung ihren konkreten Gehalt aus eindeutig jüdischen Schriften zieht, sagen wir aus den alttestamentlichen Rachepsalmen, oder sich mit dem jüdischen Gesetzesdienst oder mit der Vorstellung vom auserwählten Volke verbindet, ist sie zweifellos jüdisch; aber schon die Gottesanschauung Jesu und des Urchristentums darf man nicht mehr als jüdisch bezeichnen, noch weniger die Luthers. Ebensowenig ist der Pantheismus ohne weiteres indogermanisch. Er ist auch von bedeutenden Semiten vertreten worden. Pseudo-Dionysius Areopagita war vielleicht ein hellenisierter Syrer. In der Zeit der Vorherrschaft der Mauren im westlichen Mittelmeergebiet haben arabische und jüdische Philosophen den Pantheismus vertreten; ihre Einwirkungen reichen bis zu Spinoza. Ist seine aus der romanischen Scholastik und der jüdisch-arabischen Kultur stammende Gottesanschauung indogermanisch?

Aber noch eine weitere Frage meldet sich. Man sagt: Der Pantheismus ist ursprünglich indogermanisch, der Theismus ursprünglich semitisch. Dabei übersieht man, daß dies „ursprünglich" ein ganz willkürlicher Ansatz ist. Was war vor diesem angeblich „Ursprünglichen"? Die wirkliche Geschichte reicht sehr viel weiter zurück, als wir zu erkennen vermögen. Woher haben die Semiten den Theismus, die Indogermanen den Pantheismus? Sind diese Strukturen der Gottesanschauung nicht auch zu ihnen erst auf uns unbekannter Wanderung gelangt und in Wirklichkeit gänzlich unergründlichen historischen Ursprungs? Es ist Willkür, die fernste uns noch erkennbare Vergangen-

heit, mag sie auch einen Zustand von längerer Dauer darstellen, als „Anfang" oder „Ursprung" zu setzen. Kein Mensch vermag zu sagen, welche geschichtlichen Vorgänge der Bildung unserer Rassen vorangegangen sind und wo der wirkliche historische Ursprung jener Strukturen der Gottesanschauung zu suchen ist. So weit das Auge des Historikers reicht, gewahrt es den Austausch von Volk zu Volk, von Kultur zu Kultur: und alles höhere Leben ruht auf diesem Austausch.

Doch ich breche ab. Ich wollte nur zeigen, wie gewisse Gedanken, mit denen man nun schon seit Jahrzehnten zu spielen liebt, unter den Händen zerrinnen, sowie man kräftig zugreift. Und ähnlich steht es mit dem Schlagwort von der Germanisierung des Christentums überhaupt. Was wir hierzu im Anschluß an den Heliand und den Meister Eckhart ausgeführt haben, konnte zeigen, daß wir uns jedenfalls vor übertriebenen Vorstellungen über die in der Vergangenheit erfolgte Germanisierung des Christentums hüten müssen. Unsere Vorfahren haben sich das Christentum angeeignet, so gut sie vermochten, und weil sie es in deutscher Sprache, mit deutscher Art des Denkens, Wollens, Fühlens verwirklichten, wurde es ein deutsches Christentum. Aber sie haben die Substanz des Christentums nicht verändert; hätten sie das getan, so hätten sie es verfälscht.

Die Idee der nationalen Kirche bei Paul de Lagarde

Von Privatdozent Lic. Dr. Heinz Erich Eisenhuth in Leipzig.

Herrn Geheimrat Professor D. Titius
zum siebzigsten Geburtstag am 28. Juli 1934.

In der Idee der nationalen Kirche verbinden sich die tiefsten und schwierigsten Gedanken der „Deutschen Schriften" [1]). Diese Idee

1) Wir zitieren L.s „Deutsche Schriften" nach der Ausgabe im Lehmann-Verlag, München 1924, nur durch die Seitenangabe. — Als Ergänzung zu den „Deutschen Schriften" hat P. Fischer als zweiten Band der Schriften für das deutsche Volk „Ausgewählte Schriften" zusammengestellt. Wir setzen bei Erwähnung dieses Bandes vor die Seitenzahl eine II. Genannt sei Mu-

bedeutet für ihn mehr als nur ein politisches, pädagogisches oder verwaltungskirchliches Ziel, das um seiner selbst willen erreicht werden müßte. Die nationale Kirche ist vielmehr ein Hilfsmittel im Erziehungsplane Gottes [1]), das Sakrament der Gotteskindschaft [2]).

Nation und Kirche können und müssen deshalb eine Verbindung miteinander eingehen, weil sie beide in demselben Ursprung und in demselben Ziel bereits verbunden sind. Nation und Kirche sind weder selbständige Zweckverbände, zwischen denen ein Vertragsverhältnis möglich wäre, noch erdachte Wunschbilder sehnsüchtiger Hoffnung, sondern ethisch bestimmte Dienstgemeinschaften. Das Ziel der Nation ist das ideale Deutschland. Das Ziel der Kirche ist die sichtbare Gemeinde des Ideals der Herzen (S. 273). Beide Ziele unterscheiden sich nur insofern voneinander, als sie zwei verschiedene Punkte auf demselben Wege zur ewigen Heimat bezeichnen. „Nur auf dem Wege zum ewigen Leben liegt ein Vaterland" (S. 280).

Die Idee der nationalen Kirche geht also bei L. auf das Geheimnis der Frömmigkeit zurück, „auf das zugleich Sehen und Nichtsehen der persönlich Personen erziehenden Vorsehung" (S. 282). Das gesamte Geschehen sieht er mit den Augen des wiedergeborenen Menschen, der in allen Begegnungen Gottes Wort vernimmt (S. 160). Der alles beherrschende Grundgedanke ist die Erkennbarkeit der göttlichen Führung. In diesem Glauben ist die Nation auf die Kirche und die Kirche auf die Nation verwiesen.

1. Die Gottbezogenheit der Nation. — Für eine Nation ist nicht die Gemeinsamkeit der Sprache oder des Glaubens

lerts Auswahlsammlung 1913. Zum Ganzen vgl. L. Schemann, P. d. L.,[2] 1920; zum Religiösen die recht gute Arbeit von W. Hartmann, P. d. L., 1933, daselbst ausführliche Literaturangabe; zum Politischen R. Breitling, P. d. L. und der großdeutsche Gedanke, 1927, und M. Leinert, Deutsches Führertum, 1934, S. 81 ff.

1) S. 273: „Als die Kirche nicht mehr war, was sie sein sollte, die Schule der Ewigkeit, die Gemeinschaft der Vorlebenden und der um ihre Sünde trauernden Heiligen, da verkam die Kirche." (II S. 84.)

2) S. 474: „Die Kirche selbst ist ein Sakrament, denn in dieser sichtbaren Gemeinschaft sündigender, aber ihrem Streben und ihrem Ziele nach sündloser Menschen wird der Geschichte ewiges Leben geschenkt" (S. 271, Sperrdruck von uns.)

entscheidend, sondern das Menschen verbindende Ideal, das als Heiligtum verteidigt und erkämpft wird. L. ist mit dieser idealen Zielbestimmung in dem Reiche Bismarcks ein einsamer Prophet geblieben. Sein Kampf geht um die Seele der Nation, um die Idee, der zu leben ihre alleinige Pflicht ist (S. 147). Denn „am letzten Ende ist bei Individuen wie bei Nationen diese Seele das allein wertvolle" (S. 333). Gerade dieser Idealismus war es, der ihn zum Realpolitiker befähigte. Der Glaube an die Geschöpflichkeit alles Volkhaften bewahrt ihn vor einem Götzendienst dem Staate gegenüber (S. 142) und läßt ihn tief die wirklichen Quellen echt nationalen Lebens erkennen. Denn eine Nation entsteht nicht durch physische Zeugung, sondern durch „das Walten der Vorsehung", die den historischen Ereignissen Wege und Ziele weist (S. 78). Die Nation hat daher als Gotteswerk nur die einzige Pflicht, selber das zu werden, was sie ist. Sie muß das eigene Selbst rein herausarbeiten (S. 333). Denn „nur Ein Gesetz ist allem von Gott Geschaffenen gemeinsam: es kann nichts auf der Welt etwas anderes werden, als was es werden soll, was in seiner Bestimmung begründet ist" (S. 286). Im Anschluß an die prophetische Epoche in Israel hat L. die Nation durch folgende Gegenüberstellung näher bestimmt: der Bestand der Nation ist nicht die Masse, sondern die Aristokratie des Geistes, ihr Leben kömmt nicht aus der Vergangenheit, sondern aus der Zukunft, ihre Ziele stammen nicht von Menschen, sondern von dem „Lenker aller Geschicke im Himmel", und erstreben nicht das Glücklichsein, sondern den Dienst an seinen Heilsgedanken (S. 260).

Die Gottbezogenheit der Nation wird also im Schöpfungs- und Vorsehungsglauben anerkannt. Dieser Glaube begründet L.s kritische Bemerkungen und die praktischen Vorschläge.

L. trennt klar zwischen Nation und Staat. Niemals darf sich ein Staatsmann mit der äußeren Macht zufrieden geben. Eine unerschütterliche Autorität des Staates ist zwar die Grundlage des Reichs. Das Ziel muß aber sein, möglichst den staatlichen Charakter in einen nationalen und idealen überzuleiten (S. 112). In dem Staat sieht L. lediglich eine Anstalt — wir würden sagen: eine Organisation —, die die Formen des Zusammenlebens festsetzt (S. 287), die das allen Notwendige mit den Mitteln aller für alle beschafft.

Der Staat ist kein lebendiges Wesen, sondern eine Maschine (S. 166), die der Nation zu dienen hat. Zwei Staatsauffassungen lehnt L. als widerdeutsch ab: die römische, die im Staat das höchste Ziel der Entwicklung erblickt (S. 440), und die französische, die an die Stelle der organischen Gliederung unter Herren den Einheitsstaat der französischen Revolution setzt (S. 142). Je mehr daher der Staat zurücktritt, um so größer ist die Tatkraft und die Tatenwilligkeit der Nation (S. 141, 93). Der Staat hat nur dafür zu sorgen, daß jenes innere Leben zur Entfaltung kommt (S. 334). Er ist also nur ein technisches Mittel bei der Lösung der nationalen Aufgabe, die L. auch als ethisch und als gottesdienstlich bezeichnet [1]).

Die Regierung muß der eigenen, germanischen Anschauung entsprechen. Sie hat sich auf das Volk zu stützen, nicht auf die sog. Gebildeten. Denn das Volk ist dort, „wo man es in Zeiten der Not ohne Besinnen selbst sucht" (S. 112). L. hat nicht oft vom Volk gesprochen. Und doch ist das Verhältnis zur Nation deutlich bestimmt. L. erstrebte ein selbstbewußtes, ein wirkliches Volk. Für ein solches ist bezeichnend, daß die natürliche Grundlage der Individuen in der Nationalität ins Historische übersetzt wird, daß es nur als Volkheit spricht und nur als Ganzes über Ganzes denkt (S. 136 f.). Damit ist gesagt, daß eine gemeinsame Grund- und Stammnatur verschiedener Individuen noch nicht genügt, um ein Volk entstehen zu lassen. Erst durch ein nationales Ideal, das durch die Vorsehung geschichtlich bestimmt ist, und durch die damit verbundene gemeinsame Arbeit kann eine Rassegemeinschaft zum Volk werden. Das wirkliche Volk ist also mit der Nation identisch. Der Begriff des Volkes erinnert innerhalb der Bestimmung der Nation an die rassische Geschöpflichkeit [2]).

L. sah den notwendigsten Besitz der Nation in der Freiheit, Einheit und in der Religion (S. 148). Daher bekämpft er alles, was diesen

1) „Der Mensch hat in Wahrheit nur eine Pflicht, die gegen Gott, von dessen Willen er Leben und So-Leben empfangen hat.... Darum ist alles Ethos Gottesdienst .." (S. 419; Sperrdruck von uns); vgl. auch die Anerkennung der ethischen Kräfte (S. 285, 333).

2) „Wir wollen die Anerkennung, Erziehung, Verklärung unserer eigenen Natur" S. 285.

Besitz gefährdet oder seine Entfaltung verhindert. Als die Hauptfeinde der Nation bezeichnet er den Liberalismus, den Parlamentarismus und das Judentum. Der Liberalismus ist als die „graue Internationale" genau so von Unsegen wie die katholische, die marxistische und wie die kapitalistische Internationale. Denn auch der Liberalismus kennt kein Vaterland (S. 358). Der Liberalismus „mordet" das Gewissen [1]) und die Fähigkeit, das Leben als Ganzes zu fassen, und tötet dadurch die Persönlichkeit [2]).

Im Parlamentarismus sieht L. ein politisches Priestertum, das ebenso wie das kirchliche vernichtend wirkt (S. 140). — Mit der gleichen Unerbittlichkeit hat L. das Judentum bekämpft. Er führt diesen Kampf nicht als Einzelner gegen Einzelne, sondern er ruft den Staat zur Abwehr auf. Die Juden sind als Fremde innerhalb eines Organismus Träger der Verwesung (S. 296). Das Verhältnis zu den Juden kann daher nicht durch die Nächsten- sondern nur durch die Feindesliebe bestimmt sein (S. 368). Sie können nur in Deutschland verbleiben, wenn sie ihre Ansprüche auf Weltherrschaft aufgeben und ihrer Religion rückhaltlos entsagen. Mit großem Ernst weist L. auf das eigene Versäumnis den Juden gegenüber hin. Wenn wir selber bessere Deutsche und bessere Evangelische wären, müßten sie schon längst für Deutschland gewonnen sein. Ein Verkennen der rassischen Verschiedenheit ist es aber, wenn L. Eindeutschung der Juden für möglich hält (II 193, 212, 214) [3]).

Zusammenfassend können wir sagen: Der Schöpfungs- und Vor-

1) Das Gewissen ist nur da im Zusammenhang „mit einer Gesamtanschauung vom Leben, d. h. wo es eine Religion gibt" (II S. 59).

2) Die schlimmsten Folgen des liberalistischen Denkens sieht L. in dem preußischen Unterrichtswesen und im Staatskirchentum. — Zum Staatskirchentum vgl. unten die gemeindliche und sakramentale Auffassung der nationalen Kirche.

3) Einige andere Vorschläge für die nationale Wirwerdung: Kolonisation Österreichs und das Verbot der Auswanderung nach anderen Ländern (S. 474), Besiedelung des Ostens (S. 357), lebensgewährende Grenzziehung (S. 33 ff.), Beseitigung der Börsenspekulation (S. 109), Heiligung der Arbeit (S. 279), Erhaltung der Freude (S. 99), Hebung des Arbeiterstandes (S. 122, 428), Förderung des Handwerks (S. 125), Begründung des Staates auf den Bauernstand (S. 127) und Anerkennung fremder Nationen und Völker bei eigener Erstarkung der Nationalität (II S. 216).

sehungsglaube hat L. zu dem höchsten nationalen Ideal befähigt, ein Großdeutschland zu erhoffen[1]), das an dem Gesamtplane des Reiches Gottes mit teilnimmt.

Weil das höchste nationale Ziel selber ein religiöses ist und nur in der Frömmigkeit erhalten bleiben kann, zählt L. die Religion mit der Freiheit und Einheit zusammen zu dem notwendigsten Besitz der Nation. Die Gottbezogenheit der Nation ist für ihn ein Glaube, der nicht beansprucht, den Staat zu begründen oder zu erhalten, der aber für die Einzel- und Volkspersönlichkeit, für die Nation, der seelische Inhalt ist. Der Gottesglaube selber hat seinen eigenen Inhalt. Aber mit diesem hat er eine politische Bedeutung.

2. Die Nationbezogenheit der Kirche. — Diese Gottbezogenheit der Nation setzt bei L. einen Gottesglauben voraus, der seinerseits diese Beziehung ermöglicht. Die Frömmigkeit, die diesem nationalen und politischen Denken zugrunde liegt, weist also in sich selber auf die Nation hin. Sie ist selber nationale Religion. Deshalb kann L. von einer solchen Religion sagen, daß sie ein unzertrennlicher Teil des Wesens der Nation ist.

Das Mittel, mit der diese Frömmigkeit der Nation dient, ist die Kirche, und zwar die Kirche der Zukunft, die nationale Kirche. Diese wird nie „in Kampf mit der Nation, nie in Widerspruch mit dem Staate kommen und doch nie den Anspruch aufzugeben brauchen, den schlechthin jede Kirche, solange sie ein gutes Gewissen hat, machen muß, die Wahrheit allein zu haben und allein zu lehren" (S. 113). Mit der Forderung einer nationalen Religion weiß sich L. zwar im Gegensatz zum Christentum, aber in Übereinstimmung mit dem Evangelium. Hier beginnt nun aber die Schwierigkeit; nicht nur für die damalige, sondern in noch stärkerem Maße für die gegenwärtige Theologie. Zwei naheliegende Einwände verfangen allerdings bei L. nicht: daß nämlich diese Religion kein Christentum sei,

1) „Das Deutschland, welches wir lieben und zu sehen begehren, hat nie existiert, und wird vielleicht nie existieren. Das Ideal ist eben etwas, das zugleich ist und nicht ist. Die deutsche Nationalität ist wie jede andere Nationalität eine Kraft, welche nicht gewogen, geschaut, geleitet, beschrieben werden kann. Welche da ist, wann sie wirkt, welche überall da ist, wo in Deutschland etwas wächst und gedeiht." (S. 279 f.; Sperrdruck von uns.)

und daß er die Kirche dem Staate bzw. der Nation ausgeliefert habe. Die nationale Religion hat in der Tat bei L. nichts mit dem kirchlichen Christentum seiner Zeit zu tun, nicht aber wegen einer germanischen Religiosität [1]), sondern wegen der evangelischen Frömmigkeit. Gerade aus diesem Grunde kann auch nicht von einer Preisgabe der Kirche gesprochen werden. Er hat sich nicht nur gegen das Staatskirchentum gewandt [2]), sondern auch der Religion ebenso wie dem Vaterlande eine ausschließliche und unbedingte Herrschaft zuerkannt [3]).

Die Frage, die uns bei L. zu lösen bleibt, ist also nicht die, ob das Evangelium der Nation zu dienen vermag — darüber besteht nirgends ein Zweifel —, sondern ob das Evangelium durch die Nation mitgestaltet werden kann und darf. Beruht die Gottbezogenheit der Nation auf der Nationbezogenheit des Evangeliums auch im inhaltlichen Sinne, so daß die Nation als Schöpfung Gottes nicht-nationale Züge des biblischen Berichtes für die eigene Nation ablehnen muß?

Die nationale Kirche ist, wie bereits erwähnt, ein Hilfsmittel im Erziehungsplane Gottes. Für L. kommt es bei dieser nationalen Kirche entscheidend und allein auf das innere Leben, auf die Frömmigkeit an. Er will weder Religionsbegründer noch Religionserwecker sein. Auch ist er nicht Prophet wie im politischen Leben, sondern evangelischer Revolutionär. Zwar weiß er, daß Religion nicht erweckt werden kann, weil sie erwacht [4]). Aber dieses Warten auf Gottes Geist ist für L. nicht ein tatenloses Ruhen, sondern ein kämpfendes Zurüsten. „Die Religion wächst nicht auf Reformbanketten: das

1) Unter Religiosität versteht L. die „mehr oder minder starke Sehnsucht nach Religion" (S. 89).

2) S. 370. „Eine Religionsgemeinschaft von Staates Gnaden ist keine Sonne, sondern der Trabant eines Mondes. (S. 304).

3) „Da die Religion unbedingt ausschließlich zu herrschen beansprucht, und das Vaterland — nicht der Staat — das gleiche Recht für sich fordern darf, so ist ein Konflikt der Religion mit dem Vaterlande nur dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man mit allen Kräften des Gebetes und der Zucht eine nationale Religion zu erringen trachtet, in welcher die Interessen der Religion und des Vaterlandes vermählt sind (S. 156).

4) „Ich habe geraten, ihre noch glühenden Kohlen zu sammeln und aufeinander zu schütten — niemand darf etwas anderes raten, niemand mehr tun wollen als das —: den Hauch in diese Kohlen bläst nicht Menschenmund. Er wird von den Höhen oder von den Tiefen her wehen, wie es Gott gefällt" (S. 361.).

Gefängnis, das Kreuz, der Scheiterhaufen sind die Stationen, über welche sie zieht" (S. 165). Auf zweifach verschiedene Weise sucht er die nationale Kirche vorzubereiten: durch staatliche Maßnahmen und durch religiöse Erneuerung. Beide Vorschläge ergeben sich aus der evangelischen Frömmigkeit und haben nur in dieser ihre Begründung.

a) Die staatliche Vorbereitung der nationalen Kirche. — Der Staat hat zwei Mittel in seiner Hand. Zunächst kann er dadurch dem religiösen Leben zur größeren Entfaltung verhelfen, daß er seine Beziehungen zu den bestehenden Kirchen löst und diese ganz auf sich selbst stellt (S. 302 f. u. ö.). Nur eine staatsfreie Kirche vermag ihre wirkliche Lebenskraft und ihre Wahrheit zu beweisen. Innerhalb einer Nation kann nur eine Religion wahr sein, weil ein einheitlicher Organismus nur eine Seele haben kann. Die Verschiedenheit der Konfessionen muß daher in einer kommenden Kirche überwunden werden. Die bisherigen Kirchen sind veraltet und gehören der Vergangenheit an. Durch ihre Gegenwart nützen sie nichts mehr, sondern nur noch durch die „Keime der Zukunft, die in dieser liegen und durch die Reste einer hohen Vergangenheit". Sie müssen erst werden, um zu sein (S. 302). Nur die Kirche, die unabhängig vom Staat eine wirkliche Leistung für die Nation hervorbringt, kann erziehen, weil sie sich dadurch die Ehrfurcht erkämpft. Ehrfurcht aber ist die Voraussetzung für jegliche Erziehung, ist Ausdruck dafür, daß die zu Erziehenden sich erziehungsbedürftig fühlen. Außerdem war es bisher das größte Unglück der Kirchen, daß sie sich durch Einzelne an die Einzelnen gewandt und sich dadurch zu den Einzelnen erniedrigt haben. „Niemals wirkt etwas Gutes oder Großes direkt, sondern stets indirekt. Sein Reflex auf die Nation ist es, bei dessen Lichte die Individuen das Gute und Große sehen und verstehen.... Nur das Ganze erzieht" (S. 303). Dieses erziehende Ganze muß daher in einer geeinten Nation die nationale Kirche werden.

Sodann kann der Staat auf nicht religiösem Gebiet die Religionsfähigkeit erhalten, indem er die Jugend zum Idealismus erzieht (S. 86, s. auch 88). Hierdurch erweist sich der Staat nicht nur als Maschine, sondern als „der Pfleger alles Besten" (S. 302). Aber

diese Erziehung durch den Staat ist nur ein Übergangszustand, solange es noch keine nationale Kirche gibt. Denn der Idealismus ist selber noch nicht Frömmigkeit. Aber er kann, wenn er sich treu bleibt, zur Frömmigkeit werden (S. 251). L. sieht zwar auch den Unterschied zwischen dem Idealismus und dem Evangelium, aber keinen qualitativen Bruch. Der Idealismus gehört zum Wesen der Menschen (S. 434). L. meint damit nicht den spekulativen Idealismus Hegels [1]), oder irgendwelche Hoffnungen auf eine Jenseitigkeit oder Übermenschlichkeit (S. 252). Der Idealismus L.s ist ethischer Wille [2]). Er ist die unverlierbare Fähigkeit des Menschen, aus innerem Bedürfnis „wider seinen eigenen Vorteil, wider seine Bequemlichkeit, wider die ihn umgebende Welt" zu handeln. Der verwirklichte Idealismus ist die Idealität. Das Ideal selber ist dreifacher Art: es ist niemals abstrakt, sondern wird in Personen erfaßt, in Menschen, die das heute sind, was sie heute sein sollen (S. 435); es steht nicht in einem Nebeneinander, sondern in einem Reich von Idealen und es ist dazu da, die Welt zu überwinden und damit die Menschen zu erlösen (S. 438). Das Ideal ist also ein Programm für die Pflichten der Zukunft, ein Organisationsplan.

Die personale Bindung des Ideals, der Pflichtcharakter und die Begegnungsart begründen bei L. die Übergangsmöglichkeit zwischen dem Idealismus und der Frömmigkeit. Denn je mehr das Ideal den Charakter höchster Persönlichkeit hat, um so mehr kann es „Institution eines Reiches Gottes sein" (S. 436). Sodann führt der Weg zu Gott nicht durch die Furcht, durch das Gefühl der Abhängigkeit, durch den Verstand, oder den Gehorsam, sondern nur durch „das Bestreben, besser zu werden, weil nur dieses auf das Gute hinaus will, das mit Gott eines und dasselbe ist" (S. 251). Der dritte Grund für den Weg zur Frömmigkeit ist der tiefste. Das Ideal ist in den Personen nicht erdacht, sondern geboren. Durch die Anschauung wird also deutlich, daß die Ziele der Menschheit höher liegen als der durchschnittliche Mensch sie sich selber steckt. Im Ideal ist

1) L. ist in seiner Verurteilung Hegels sehr scharf (S. 184, II, 174). In meiner Arbeit „Ontologie und Theologie", 1933, habe ich auf Hegels Bedeutung hingewiesen, S. 8, 62 f., 70 f.

2) „Der Kern des Menschen ist nicht der Verstand, sondern der Wille", S. 82.

daher „die lichte Gabe einer im Dunkeln verborgenen Hand" zu spüren" (S. 252).

Für diese ideale Erziehung muß der Staat sorgen. An den Einzelnen und an sich fest zusammenschließenden kleinen Gruppen muß es liegen, daß diese Hinführung zur Frömmigkeit auch wirklich zur nationalen Religion wird, sonst ist eine nationale Kirche unmöglich.

b) Die religiöse Vorbereitung der nationalen Kirche. — Die nationale Religion muß in sich das Evangelium und das Germanentum vereinigen. In drei Stufen wollen wir uns das Verständnis dieser Religionsauffassung erarbeiten. Wir sprechen von der Auffassung der Religion, des Evangeliums und von der Vereinigung in der nationalen Kirche.

aa) Die Religion. Unter Religion versteht L. „den Sinn für die wahre, ewige Realität" (S. 27, 159). L. gebraucht den Religionsbegriff nur mit Vorbehalt (II, 37, 287). Er spricht lieber vom „Leben des Menschen mit Gott und vor Gott" (II, 200). Religion ist bei ihm dasselbe wie Frömmigkeit. Das innerste Verhältnis des deutschen Menschen kann durch ein Fremdwort nicht zum Ausdruck kommen. Religion ist ein Leben „suissimi generis" (II S. 258), das ebensowenig wie die Wissenschaft vom Staate erzwungen (S. 298) oder erweckt werden kann (S. 361). „Religion ist ein Verhältnis intimster Art, ein Verhältnis zu dem Allgegenwärtigen, dem Herrn aller Dinge, vor dem es kein Geheimnis gibt." Sie ist deshalb nur für den möglich, der intimer Beziehungen fähig ist, nur für ein Ich, weil nur diesem ein Du gegenüberstehen kann (II S. 37).

Zwei Bestimmungen sind also bei L. für die Religion als Leben mit und vor Gott entscheidend: der ethische intolerante Idealismus und die gemeindliche Ichgebundenheit.

Bedeutsam ist bei dieser Religionsbestimmung das positive Verhältnis L.s zum ethischen Idealismus und die Einordnung des evangelischen Glaubens in die Religion. Die ethische Bestimmung der Religion ergibt sich aus einem doppelten Gesichtspunkte: einmal wird das ethische Handeln als ein Weg zu Gott, das andere Mal als ein Leben mit Gott bezeichnet. Diese Unterscheidung begründet die Verhältnisbestimmung von Religion und Evangelium. Im Ansatzpunkt besteht zwischen beiden kein Unterschied. Denn L. erkennt

weder die Bibel noch die Offenbarung als einzigen Ausgangspunkt der Frömmigkeit an, weil es Religion und evangelisches Christentum auch vor dem Neuen Testamente gab (S. 251) [1]).

Die Frömmigkeit entsteht bei L. nicht in einer christlichen oder nichtchristlichen, sondern allein in der ethischen Bestimmtheit. Durch diese ist sofort die gemeindliche Ichgebundenheit mit in den Ansatzpunkt der Religion aufgenommen. Denn „das Leben mit und vor Gott" ist niemals eine subjektive Tugendhaftigkeit und gründet sich auch nicht nur auf das Wesen des Menschen, ideal zu empfinden. In beiden Fällen könnte gegen L.s Religionsauffassung gesagt werden, daß es sich in ihr lediglich um eine anthropologische Bestimmung handle. Das ideale Empfinden des Menschen ist aber nicht die Voraussetzung eines optimistischen Denkers, der gegenüber das Gegenteil mit gleichem Rechte behauptet werden könnte. L.s Aussage muß im Zusammenhang mit der idealbestimmten Umwelt des Ichs gesehen werden. Wenn bei ihm die Religion nur in dieser Umwelt entstehen kann und stets auf die Gemeinde bezogen ist, dann ist jenes ideale Streben nicht mehr ein individualistisches Vorhaben [2]). Sodann muß jenes Streben vom Erstrebten her verstanden werden. Das Ideal wird ja erstrebt gerade gegen die natürliche Neigung des Menschen, weil es von sich aus einleuchtet (S. 182). Also steht hinter dem idealen Empfinden und dem gemeindlichen, idealgerichteten Streben die

1) Den monotheistischen Gottesbegriff lehnt Lagarde ab, weil er religiös (S. 261), philosophisch und gemütlich (S. 366) völlig bedeutungslos ist. Der wahre Monotheismus ist die organische Vereinigung der sämtlichen Religionen (S. 252), so daß L. auch einmal sagen konnte, daß es jetzt keine andere Religion gibt, als den Polytheismus (S. 177). Es kommt ihm auf die Vereinigung alles Wertvollen auch innerhalb der Fremdreligion an, weil er im Guten überall Gottes Wirken sieht. L. denkt durchaus nicht synkretistisch, sondern ethisch. Die Vielheit der Religionen ist eine Vielheit von ethischen Aufgaben, die sich von verschiedenen Seiten des Ideals aus ergeben (S. 252). Deshalb sieht er auch in den verschiedenen fremden Einflüssen auf das Christentum keinen Nachteil. Denn sie brachten überall das Heilige mit. In die evangelische Frömmigkeit ist von den Juden die synagogale Schriftauslegung, das Gemeindegebet, der Kult und die Gemeindeverfassung übergegangen. So ist auch der römische und griechische Kult von gutem Einfluß gewesen (S. 265 f.).

2) Die Religion „entsteht und verläuft innerhalb der menschlichen Gemeinde" S. 253; s. auch S. 212, 252, 257.

Überzeugungskraft des Idealen, des Guten. Die Frömmigkeit ist daher als Streben nach dem Guten selber schon eine Wirkung des Guten, eine Wirkung Gottes (s. oben S. 153 f.).

L.s Frömmigkeitsbestimmung ist also weder individualistisch oder anthropologisch, noch moralisch, sondern im echten Sinne religiös begründet. Es würde auch niemals gelingen, aus einem menschlichen Wollen und Begehren eine göttliche Beziehung abzuleiten. Dieses Unterfangen ist nicht nur logisch sinnlos, sondern widerspricht auch aller religionsgeschichtlichen Erkenntnis. Für L. kommt eine solche gott-lose Anfänglichkeit der Religion gar nicht in Frage, da ihm Gottes Planung in der Welt religiöse Grunderfahrung ist. Das ethische Ideal, das Gute, ist selber Gott, das Streben zum Guten untersteht seinem Leiten und der Weg zur Religion ist selber Religion (S. 281). „Sein wollen, was die Besten neben uns sind, heißt dem Ideale nachgehn, und nur diejenigen Menschen, welche diesem nachgehn, gelangen auf ihrem Wege auch dahin, den Leiter aller zu einem Ziele vorwärts Wandelnden, Gott, irgendwie zu finden“ [1]).

In diesen Bestimmungen zeigt sich nicht ein circulus vitiosus, sondern ein Zirkel, der zur Grundstruktur der religiösen Existenzauffassung gehört und gerade innerhalb der gemeindlichen Ichgebundenheit das ganzheitliche Denken und Verstehen ermöglicht. Diese religiöse Auffassung der Religion sollte selbstverständlich sein, ist aber sowohl im Liberalismus wie im Individualismus unmöglich. L.s Überwindung des Individualismus hängt also mit seiner positiven Stellung zur Religion zusammen. Das ethische Streben der anderen könnte für uns nicht ein Weg zur Religion werden, auf dem das Ideal einleuchtet, wenn nicht am Anfang dieses Weges das Ideal selber die innerste und überzeugende Begründung auch unseres Strebens wäre. Kennen wir den anderen nur durch Analogieschlüsse und sind uns seine innersten Begründungen unerkennbar, dann ist auf diese Umwelt kein ethisches Handeln zu begründen. Unser Tun ist lediglich Nachahmung eines bestimmten Strebens, aber nicht ein Handeln im Idealen. Der andere wird in seinem idealen Streben uns nur dann zur gleichen Aufforderung, wenn das Verstehen des

1) S. 251; Sperrdruck von uns.

anderen auf einem eigenen Erfaßtwerden von dem gleichen Ideal beruht. Das Erkennen ist also lediglich ein Klarerwerden des Erkanntseins. Diese zirkelhafte Struktur des Verstehens hat L. auch sonst im wissenschaftlichen und im weltanschaulichen Denken zur Geltung gebracht. Das Wissen bezeichnet er als ein Werden (S. 182), als eine Art Umgang (S. 176). Wir können z. B. Herder und Lessing nur verstehen, wenn „wir ein Stückchen Herder und Lessing geworden sind" (S. 182). L. hat es als ein Grundgesetz bezeichnet, das wir bereits erwähnten, daß ein Ich nur werden kann, was es selber schon ist. Also muß alles Erkennbare nicht nur etwas objektiv Anderes, sondern zugleich auch das subjektiv Nächste sein. Das theoretische Übergangsproblem von einem Erkenntnissubjekt zu einem Erkenntnisobjekt ist daher nur in dieser zirkelhaften Verstehensform gelöst.

Auch ist das ganzheitliche Denken nur in der Zirkelstruktur möglich und wird deshalb in seiner weltanschaulichen Anwendung mit Recht von L. als religiös bezeichnet. „Jede Weltanschauung ist religiös, weil die Welt nur als ein durch eine überwaltende Natur oder einen höchsten, klarsten, reinsten Willen Gesetztes und Zusammengefaßtes ein Ganzes ist" (S. 363). Dieses Ganzheitsdenken beansprucht ausschließliche Geltung und ist selbst ethischer Art. Denn das Gewissen gibt es, wie schon hervorgehoben, nur bei einer Gesamtanschauung vom Leben. Das Ganzheitsdenken ist also durch dieselben Bestimmungen bezeichnet wie die Frömmigkeit, so daß diese Art des Denkens die innerste Beteiligung des Denkers voraussetzt, und auf ein Erfaßtsein vom Ganzen zurückgeht.

Diese Zirkelhaftigkeit innerhalb der Religionsauffassung erklärt nun auch L.s doppelte Stellungnahme zum ethischen Idealismus und seine Verhältnisbestimmung von Religion und evangelischem Christentum. Der ethische Idealismus als Weg zu Gott und als Leben mit Gott schließen einander keineswegs aus, sondern sind zwei verschiedene Blickrichtungen innerhalb der Frömmigkeit. Einmal wird diese in ihrer Richtung, das andere Mal in ihrer Begründung gesehen. Diese Trennung ist aber nur eine abstrakte Beschreibung einer lebensmäßigen Einheit. Genau so zirkelhaft sieht L. auch die Beziehung zwischen der Religion und dem evangelischen Christentum. Das Evangelium ist für ihn die höchste Gestalt der Religion, nicht

nur der Weg zu Gott, sondern auch der Weg zum Leben mit Gott (S. 152 f.). Daß L.s Gesamtanschauung von dieser höchsten religiösen Form ausgeht, ist selbstverständlich. Deshalb kann er das ethische Streben auch genau so wie Luther als Streben zum Guten und als Wirkung des Guten in der Dankbarkeit bezeichnen [1]). Es besteht daher gar keine Frage, daß L.s gesamte Religionsauffassung vom Evangelium aus gesehen ist. Das Besondere liegt aber darin, daß er das Evangelium in der Linie des ethischen Idealismus und der Religionen begreift und in den religiösen Vorformen die Wirksamkeit Gottes anerkennt.

bb) Das Evangelium. — Damit ist in doppeltem Sinne ein geschichtliches Verständnis von Jesus und dem Evangelium durchgeführt: im Sinne einer undogmatisch historischen Forschung und im Sinne der geschehenden Zukünftigkeit. L. hat von einem Lehrer der Geschichte verlangt, daß er die Gründe ahnen muß, aus denen Gott mittelst der Ideen und der Menschen bestimmte Tatsachen entstehen läßt. Diese treibenden Prinzipien der Geschichte können aber nur geahnt werden, wenn sie als die treibenden Prinzipien des eigenen Lebens verstanden werden (S. 215). Eine geschichtliche Betrachtung des evangelischen Christentums setzt daher ein evangelisches Leben voraus. L. hat die Theologie als das Wissen um die Geschichte des Reiches Gottes (II, 166) oder als das Wissen um die Geschichte der Religion bestimmt (S. 256) und sie gegen die kirchlich konfessionelle Bindung abgegrenzt. Deshalb erwächst ihm das Verständnis für die christlichen Ideen nicht allein aus den Urkunden, sondern vor allem aus der gläubigen Existenz. Die aus den Quellen studierte Geschichte muß nachgelebt werden (S. 177). Als Quellen kommen außer den Urkunden der Vergangenheit vor allem die Menschen in Betracht, die das Leben der Kirche tragen [2]).

1) „Das ethische Handeln erwächst aus dem Dankgefühle für die durch Gott und dessen Boten zuteil gewordene, über das physische Dasein hinaus hebende Förderung des vor der Berührung mit Gottes Aposteln nur im Keime vorhanden gewesenen geistigen Lebens: dies Dankgefühl macht milde, weil auf seinem Grunde das Bewußtsein ruht, daß der Mensch ohne jene Förderung gar nicht sein würde: man schenkt aus überströmendem Herzen, weil man dem Tode entronnen ist" S. 154.

2) „Ich verstehe unter Quellen nicht die gedruckten Urkunden, mit denen

Die verschiedenen Bezeichnungen für Jesus lassen deutlich werden, daß es L. auf die Gottesidee jener geschichtlichen Erscheinung ankommt. Bei Jesus hebt L. nicht die einzelne historische Erzählung hervor, sondern das, woraus die Kirche lebt: die Wiedergeburt als den Schlüssel für das Reich Gottes (S. 262). Nicht das Gespinst über Jesus ist ihm wichtig, sondern die Tatsache, daß er überhaupt durch sein Leben die Poesie geweckt hat (S. 264). L. begreift Jesus als Genius, der die ewige Wahrheit unmittelbar empfand (S. 262), als einen Mann mit dem Instinkt des Ewigen (S. 274), als die Nachblüte der Propheten, aber im Gegensatz zum Judentum stehend (S. 261), als Sohn Gottes (S. 213), nicht aber als Messias, — denn als Ideal des jüdischen Volkes hätte er nicht den Tod erlitten (S. 64) —, sondern als Menschen (S. 262). Das Dogma von dem eingeborenen Sohne Gottes versteht er symbolisch. In ihm kommt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß die Menschheit ein unmittelbarer Gedanke des Schöpfers ist. In Jesus ist daher der Sprung gewagt, von der nationalen Umgebung zu dem Menschentun, ohne die natürlichen Zwischenglieder zu durchlaufen. Das Dogma enthält also nicht eine Aussage über das individuelle Leben Jesu, sondern über die Schöpferidee Gottes. Das Menschentum ist durch Jesus als das Wesentliche im irdischen Dasein bezeichnet. Jesus ist durch das Evangelium der Urheber neuen Lebens, in dem es allein auf den wiedergeborenen Menschen ankommt [1]).

Das Evangelium hat daher nichts zu tun mit einer sittlichen Weltordnung oder mit der Humanität. Dieser Gegensatz zeigt sich besonders deutlich in der verschiedenen Bestimmtheit der Liebe (S. 153 f.). In der Humanität stammt die Liebe aus dem Mitleid mit der Kreatur

bekannt zu sein Registratorendienst, kein Studium ist: ich meine die Menschen, aus deren Herzen und Leiden das Leben der Kirche hervorgesprudelt, ... ich meine die Institutionen, welche das religiöse Leben der einzelnen Christen gezeugt, erzogen, erhalten haben: ich meine den Kultus, dessen Fehlen den Protestantismus zugrunde gerichtet ..." (S. 176).

1) „Er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern, die Zelle, an welche andere Zellen anschießen, ein Urheber neuen Lebens und neuer Gestaltungskraft in der Geschichte, nicht bloß Mensch im Gegensatze gegen die in der Nationalität Befangenen, sondern Person als Meister, Typus, Vater ihm gleichartiger Personen, wenn man will, Christ vor Christen" (S. 262).

und aus der Sorge, selber einmal ihrer zu bedürfen; im Liberalismus aus der Furcht und dem Schuldbewußtsein; im Evangelium dagegen kommt sie aus der Freude und Demut, „weil man in tiefster Bescheidenheit mehr ist als die Menschen" (S. 154). Daher ist auch die Feindesliebe nicht die Erfüllung eines Gebotes der Humanität, sondern das Streben nach der Gottähnlichkeit (S. 153).

Lagarde hält an der Einzigartigkeit des Evangeliums fest. Durch eine Analogie mit der Kunst und der Sprache weist er nach, warum wir über das Evangelium nicht hinausgehen können. Ein idealer Besitz hat drei Besonderheiten: er ist in seiner Entstehung unerkennbar; (niemand kann sagen, warum eine bestimmte Komposition entstanden ist); er ist stets mit einer Person verbunden und pflanzt sich durch die Lebensgemeinschaft fort. Allein das Evangelium teilt von allen Religionen diese drei Besonderheiten des Idealen. Vor allem sind die beiden letzten Bestimmungen für die Auszeichnung entscheidend: die Person- und die Gemeinschaftsbindung. Damit hat L. tatsächlich das Besondere des Evangeliums genannt. Es verkündet nicht nur ein abstraktes Ideal, sondern stellt auch dieses in einer Person dar (S. 87). Sodann hat allein das Evangelium die Notwendigkeit der Kirche für die Religion erkannt. Wir können uns zwar die Gotteskindschaft in vielen Formen erdenken. Ergreifen und erfahren können wir sie jedoch nur in einer Lebensgemeinschaft. Das Evangelium hat also bei L. entsprechend seinem doppelten Geschichtsverständnis eine zweifache Bedeutung: es ist Darstellung der Gotteskindschaft in der Person Jesu Christi und zugleich Erfahrung und Zukunftsaufgabe dieser Gotteskindschaft in der Gemeinde.

Weil das Evangelium nicht nur Gottes Reich verheißt, sondern dieses auch im Leben Jesu und im Leben der Kirche bringt, ist es die unüberbietbare Religion [1]).

cc) Die nationale Kirche. — Die nationale Kirche soll das Mittel sein, durch das alle Deutschen mit dem gemeinsamen Ideal der Nation in Verbindung kommen. Dieses Ideal ist bei L. als poli-

1) Über L.s Stellung zu Paulus siehe unten im letzten Abschnitt. Zu der besonderen Bedeutung des Wortes „evangelisch" in der Zeit L.s vgl. W. Hartmann, a. a. O. S. 150 f. Es ist nicht berechtigt, wenn L. Schemann, a. a. O. S. 173 ff. meint, der Begriff evangelisch sei nicht genau bestimmt.

tisches nicht nur religiös, sondern evangelisch bestimmt. Es ist die Verwirklichung der Gotteskindschaft innerhalb der großdeutschen Nation. Keine der bisherigen Kirchen konnte der Nation zu diesem einigenden Ideal verhelfen, weil sie das Christentum international verstanden haben. L. hat die menschheitliche Bedeutung des Evangeliums niemals geleugnet. Aber gerade deshalb muß die nationale Kirche die Einzigartigkeit dieses Evangeliums für das deutsche Volk in der ihm entsprechenden Weise zur Geltung bringen. Die Deutschen haben auf Grund ihrer nationalen Anlage ihre besonderen Tugenden und Fehler. Wenn nun zunächst einige „im Aufblick zu Gott" den ethischen Kampf beginnen, dann werden sie bald auch die Mittel in Erfahrung bringen, die zur Förderung dienen. Auf diese Weise wird allmählich das Evangelium, das zuerst ganz allgemein menschlich erscheint, „durch die Arbeit der deutschen Nation selbst sozusagen zu einer deutschen Ausgabe kommen, die kein Buch ist, zu einer Wiederholung, die das Deutschland vorzugsweise Nötige hervorhebt und entwickelt" (S. 88 f.).

Die Prägung des Evangeliums durch den deutschen Menschen ist nicht eine Forderung, die von außen kommt und sich an der ethischen oder religiösen Gedankenwelt der Germanen normiert. Bei L. trägt das Evangelium in sich selber diese Gestaltungsaufgabe und insofern auch ihren Maßstab. Die germanische Prägung ist eine im Evangelium beschlossene nationale Lebensaufgabe. Es handelt sich für L. beim Evangelium nicht um das Buch, sondern um die innere Geschichte der Kirche. Jesus von Nazareth ist nur die Veranlassung für die christliche Kirche gewesen, an der alle Jahrhunderte gebaut haben und an der die Gegenwart weiterbauen muß. Die internationale Auffassung des Christentums, wie sie durch den Liberalismus und den Katholizismus vertreten wird, hatte übersehen, daß die Menschheit eine Pyramide darstellt. In dieser muß die Religion bis zur Spitze hindurchdringen, wenn sie die Seele des Ganzen sein soll. Die Menschheit gliedert sich in Nationalität, in Stammeseigentümlichkeit, Familiencharakter und in Individualität. Die Religion muß von der allgemeinmenschlichen Grundlage aus das nationale und das individuelle Leben durchdringen und erfassen. Dies bedeutet, daß die nationale Kirche mit der Allgemeinheit der Predigt von Sünde

und Gnade brechen muß. An die Stelle der Weltreligion treten die nationalen evangelischen Religionen.

Die Nation hat selber die Pflicht, „Mann für Mann in Person eine neue Kirche zu leben" (S. 156). Von verschiedenen Seiten der Idealverwirklichung her werden sich die Menschen in dem gemeinsamen nationalen Ideal, in der Gottskindschaft treffen. Das Sakrament des Gotteskindes ist persönlich und menschheitlich das große Erlebnis der christlichen Kirche. Daraus ergibt sich, daß die nationale Kirche inhaltlich von dem katholischen Christentum erfüllt sein wird, weil in ihr das Sakramentale das Herzstück des Gottesdienstes ist. Allerdings muß der Grundirrtum der Einmaligkeit, den L. mit Geschichtsfetischismus bezeichnet (S. 72), und das lehrhafte Dogma durch die symbolhafte Auffassung von Christus ersetzt werden. L. fordert die Einsamkeit der Priester (S. 271 f.) und die Beichte. Die Sünde stirbt in der Beichte an dem feindlichen Mitwisser. Die Vergebung besteht in diesem ihrem Sterben (S. 271). Auch für die Marien- und Heiligenverehrung hat L. ein tiefes Verständnis [1]). Er vermißt vor allem in der Kirche die Ideale der Männlichkeit, der Vaterlandsliebe, der Freundschaft und der Arbeit.

Die nationale Kirche hat zwar inhaltlich eine größere Nähe zum Katholizismus als zum Protestantismus. L.s Urteil ist aber über beide Konfessionen in gleicher Weise ungünstig, sofern es ihre Gegenwart betrifft [2]). Die nationale Kirche ist daher weder katholisch noch protestantisch, sondern evangelisch. Ihre Seele, die nationale Religion, ist „Heimatluft in der Fremde, Gewähr ewigen Lebens in der Zeit, unzerstörbare Gemeinschaft der Kinder Gottes mitten im Hasse und der Eitelkeit, ein Leben auf Du und Du mit dem allmächtigen Schöpfer und Erlöser" (S. 89 f.).

Die nationale Kirche ist also für L. eine Zukunftsaufgabe der

1) „Das Geheimnis der christlichen Kirche ist ein offenbares Geheimnis: die Mutter des Menschensohnes ist die Mutter Gottes, und der Weg des Kreuzes ist der Weg des Heils. ... Den Menschen ist das Symbol, der Typus, auf ihren Weg mitgegeben worden, um von ihnen in Geschichte übertragen zu werden. Man erzählt als Geschichte die Idee, welche in den Hörenden sich in Geschichte umsetzen soll. Das Wort wird Fleisch" (II S. 82).

2) Der Hauptfehler des Katholizismus ist die Internationalität, der des Protestantismus sein Liberalismus.

christlichen Kirchen. Nicht mit Zwang oder allein durch Verfassungsänderungen soll sie erreicht werden. Aus der Kirche wird sie erwachsen, die am besten dienen kann.

Nach diesen Durchführungen können wir nun auch die eingangs (s. oben S. 151) gestellte Frage beantworten, ob das Evangelium durch die Nation mitgestaltet werden kann und darf. Diese Frage ist mit L. zu bejahen. Denn das Evangelium ist die von Jesus ausgehende fromme Lebensgemeinschaft innerhalb der verschiedenen Nationen. Diese Gemeinschaft führt den ethischen Kampf aus Dankbarkeit für die Erneuerung ihres Menschseins. Die geschichtlich zukünftige Auffassung der historischen Quellen zusammen mit der symbolischen des Gottessohns erfordert die nationale Prägung des Evangeliums, weil die Wiedergeburt innerhalb der nationalen Bindung erfahren wird. Diese Gestaltung ist die im nationalen Leben sich auswirkende Macht des Guten, das nicht abstrakt, sondern wie alles Ideale personell und damit national gesehen wird.

3. Die nationale Kirche als Aufgabe für die Zukunft. — Die Nationwerdung des deutschen Volkes ist im Gange, Hitlers Kampf ist ein Kampf um das Ideal der Nation, das die Vorsehung dem Volke aufgegeben hat. Kann uns auch in der kirchlichen Entwicklung L.s Ziel der nationalen Kirche zur Forderung werden? Die nationale Kirche ist bei L. dreifach bestimmt: sie ist evangelisch, deutsch und sakramental. Mit diesen drei Bestimmungen sehen auch wir die Zukunftsaufgaben für unsere kirchliche Arbeit gewiesen.

Die nationale Kirche ist evangelisch. Nur wenige sehen zur Zeit innerhalb der protestantischen Kirche dieses innere Ziel einer Deutschen Evangelischen Kirche. Weil die Verfassungsfragen im Vordergrund stehen, ist die Meinung entstanden, als sei mit der Kirchenerneuerung am falschen Ende begonnen worden. Diese Ansicht trifft sachlich nicht zu. Denn auch in der Verfassungsangelegenheit zeigt sich ein kirchliches Wollen im Sinne L.s. Dieses Wollen ist evangelisch und hat die Überwindung des Konfessionalismus zum Ziel [1]). Allerdings kommt diese Absicht nur mühsam und

1) Vgl. meine Arbeit „Die Verfassung der Deutschen Evang. Kirche. Vom

noch lange nicht revolutionär genug zum Ausdruck. Was zur Einheit in der Kirche drängt, ist nicht ein verwaltungstechnisches Verlangen, sondern der Dienstwille am Evangelium. Als das einheitliche Volk wurde, jenes Gotteswunder vor unseren Augen, konnte angesichts der religiösen Glaubenskraft der politischen Menschen die konfessionelle Verschiedenheit nicht mehr von Bedeutung sein. Bei L. gehört der Vorsehungsglaube zum Grundzug der Frömmigkeit, von der aus innerhalb einer lebendig glaubenden Gemeinde die nationale Kirche erbaut wird. Auch bei dem Neubau der Deutschen Evangelischen Kirche ist eine solche Gemeinde am Werk, die in ihrem Deutschsein tief fromm ist. Die Deutsche Evangelische Kirche betont als Grundlage das Evangelium. Bei dieser Bindung an das Evangelium kommt alles auf das geschichtliche Verständnis an. Die symbolische Auffassung der Gotteskindschaft muß die Faktizität des einmaligen Ereignisses mit der Zukünftigkeit dieser Aufgabe verbinden.

Angesichts dieser großen Idee der evangelischen Kirche, wie sie L. gesehen hat, sind seine Fehler nicht bedeutsam. Wir wollen nur die beiden hauptsächlichsten nennen: das Urteil über Paulus und das Urteil über den Protestantismus. Diese Fehler berühren aber nicht das Innerste seiner Kirchenidee, so daß wir dieser auch dann noch zustimmen können, wenn diese Fehler beseitigt werden müssen.

Bei Paulus betont L. hauptsächlich das Jüdische. „Was Paulus lehrt, ist nicht das Evangelium, sondern der Reflex eines Reflexes des Evangeliums in einer energischen und edlen, aber zweifellos durch und durch jüdischen Seele" (S. 18). Paulus ist ein völlig Unberufener (S. 67). Er hat uns das Alte Testament in die Kirche gebracht, vor allem mit der jüdischen Ansicht des Opfers und der Geschichte (S. 68). L. hat aber mit diesen Worten im Grunde nur eine jüdische oder vorchristliche Exegese und Dogmatik bekämpft. Im Tiefsten gibt L. eine Übereinstimmung zwischen dem Evangelium und Paulus zu, auch wenn er die paulinische Theologie ablehnt. Denn er sagt ausdrücklich, daß das Evangelium ein Evangelium vom Kreuze ist[1]). L. hätte auf die theologische Gestaltung durch

nationalsozialistischen Grunde der Verfassung und ihrer theol. Beurteilung". Christentum u. Wissenschaft 1933, H. 11.

1) „Das Evangelium sucht die Erlösung nicht im Willen, sondern im Brechen

Paulus denselben Grundsatz in Anwendung bringen müssen, den er für die Poesie innerhalb des Evangeliums betont hat.

Das Urteil über den Protestantismus und über Luther [1]) ist dann berechtigt, wenn er gegen den liberalen (S. 369) und subjektiven (S. 151) Protestantismus kämpft. Dieser Kampf muß von L.s Kirchenglauben aus positiv gesehen werden [2]). Gerade hier steht L. mit Luther zusammen. Luther hat die Gewissens- und Glaubensfreiheit vom allgemeinen Priestertum her erkämpft, aber nicht für das Individuum, sondern für die Kirche [3]). Im Protestantismus sieht L. positiv den Pietismus und Rationalismus als die hervorragendsten Phasen seiner inneren Geschichte. Beide Richtungen will er in der Gegenwart fördern [4]). Daraus geht hervor, daß L.s ablehnendes Urteil über Luther und den Protestantismus von einer tiefen Zustimmung her erfolgt ist und nur die sichtbaren Fehlentwicklungen trifft.

Die nationale Kirche ist deutsch. Diese Aufgabe ergibt sich nicht aus einer politischen Forderung, sondern aus dem evangelischen Glauben. Damit die Frömmigkeit das seelische Leben der Nation durchdringen kann, muß sie auch an die erkennbare Planung Gottes mit dieser Nation glauben. Daher ist eine Deutsche Evangelische Kirche nicht nur untrennbar mit dem Geschick der Nation verbunden, sondern sie trägt mit an der Verantwortung für sie. Die nationale Kirche ist nicht das Gewissen des Staates, sondern im ethischen Streben das Sakrament der Gotteskindschaft. Sie muß wieder den Glauben zum undialektischen Reden bekommen. Im Ge-

des Willens, im Kreuze, das den Juden eine Torheit und den Heiden ein Ärgernis ist" (S. 424). Vgl. auch II S. 83. Holl hat eingehend die innere Übereinstimmung zwischen dem Evangelium und Paulus nachgewiesen. Karl Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte. Ges. Aufsätze, Bd. 2, 1928, S. 1 ff.

1) Vgl. besonders L.s Urteil über die revidierte Lutherbibel. II S. 222 ff.

2) Wirkliche Fehlurteile sollen deshalb nicht entschuldigt werden. Vgl. z. B. Holl, Luther, Ges. Aufsätze Bd. 1, 1921, S. 438 [2].

3) Vgl. Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, a. a. O. Bd. 1, S. 279 ff. L.s Übereinstimmung mit Luthers Auffassung der Ethik haben wir bereits erwähnt.

4) „Es ist die Aufgabe unserer Tage, den Pietismus zur Frömmigkeit, der frohsten Dienerin des Menschengeschlechts, zu machen, und den Rationalismus zur demütigsten Magd und Prophetin Gottes, der Geschichtsforschung" (II S. 274).

schaffenen ist der Wille des Schöpfers ebenso einsichtig wie in der idealen Strebung zum Guten; denn in beiden wird der Vorsehungsplan Gottes kund. Die Kirche muß die Religion und den ethischen — und über L. hinaus auch den gedanklichen — Idealismus des Volkes wieder ernst nehmen. Sie muß die religiös ersehnte Gotteskindschaft als evangelische Gemeinde sichtbar werden lassen.

Die nationale Kirche ist sakramental. Die Frömmigkeit L.s ist bei aller ethischen Willensbindung von einer tiefen Sehnsucht nach der ewigen Heimat getragen (vgl. z. B. S. 161). Daher kommt es L. in der nationalen Kirche vornehmlich auf Anbetung, Trost und Ermahnung an (S. 334). Das Sakramentale muß in der Deutschen Evangelischen Kirche in der Tat wieder Mittelpunkt werden, nicht im magischen, sondern im symbolischen Sinne L.s. Die Kirche hat bisher Dienste getan, die ihr gar nicht zukamen, nur deshalb, weil diese vom früheren Staat versäumt wurden. In Zukunft braucht unsere Kirche nicht mehr sozial und nicht mehr lehrend zu sein, wenn die Glieder nationale und fromme Sozialisten sind. Dann kann die Kirche wieder ihr seelsorgerliches Amt ausüben. Es ist dem Volk und der Kirche nicht mit der Moral und nicht mit dem Idealismus geholfen, sondern allein mit dem Evangelium, von dem aus Moral und Idealismus als rechtmäßige Auswirkungen zu begreifen und zu betätigen sind.

Die Idee der deutschen, evangelischen, sakramentalen Kirche, wie sie von L. ersehnt wurde, ist ein Ziel, für das sich unser politisch geeintes Volk mit allen Kräften „des Gebetes und der Zucht" einsetzen muß und wird.

Arthur Bonus und die „Germanisierung des Christentums"

Von Studienrat i. R. Hans Weichelt in Frankfurt a. M.

Ein Gruß an A. Bonus den Siebzigjährigen (geb. 21. 1. 1864).

Vivisektion eines Schaffenden ist an sich eine bedenkliche Sache. Man erklärt mit ihr das Lebenswerk seines Opfers für abgeschlossen oder bestreitet doch die Möglichkeit einer neuartigen Weiterbildung. Aber bei einem Manne, der soeben seinen 70. Geburtstag feiern durfte, scheint mir ein solches Verfahren erlaubt, um so mehr, wenn es sich um eine geistige Potenz handelt, die von Anbeginn ein klares Gesicht mit festumrissenen Zügen trägt. Und das kann man von Arthur Bonus sagen. Denn so leicht sein geistiges Ich auf jeden äußeren Reiz anspricht, hält er doch immer die gerade Linie ein, und da seine Vergangenheit nicht von inneren Erschütterungen und plötzlichen Bekehrungen erzählt, wird man auch von den Früchten, die das reife Alter noch pflückt, keine Überraschungen zu gewärtigen brauchen. Die Entwicklung von Bonus ist wirklich eine solche im Ursinne des Wortes: es wickelt sich etwas, was schon da ist, auseinander. Es fehlt nicht an Zuspitzungen, Abschwächungen und Einschränkungen, nicht an gelegentlichen kleinen Rückzügen; aber wie Arthur und Beate Bonus ihrem äußeren Leben einen gleichbleibenden Stil gegeben haben, ist auch die geistige Schöpfung von Bonus ein einheitliches Werk. Darum darf man schon bei seinen Lebzeiten die Vorarbeit für das Kapitel Bonus erledigen, wie es einmal in der Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts stehen wird. Als eine solche Vorarbeit, also als eine rein historische Angelegenheit wollen die vorliegenden Ausführungen genommen sein.

1. Zufolge der Kausalität, der auch das schöpferische Tun untersteht, wird dasselbe von Ursachen, die außerhalb des Ichs liegen, angeregt und ist insofern unfrei und bestimmt. Aber in der Auswahl und im Festhalten einzelner erregender Ursachen zeigt sich die Freiheit des schöpferischen Tuns. Wenn Bonus Darwinianer geworden ist — er nennt sich selbst einen Anhänger dieser „edlen und umfassenden"

Theorie, die übrigens schon zehn Jahre vor Darwin ein englischer Dorfpfarrer vorgetragen habe —, so mag der Zufall seinen Anteil daran haben, der ihm die „Entstehung der Arten" in die Hände spielte; andrerseits ist wahrscheinlich, daß Bonus gerade nach diesem Buche griff, weil sein geistiges Ich instinktiv darnach verlangte. Der Entwicklungsgedanke beherrscht sein Denken, schon bevor er sich wissenschaftlich von ihm Rechenschaft gegeben hatte. Wohl ist er ihm nicht versklavt, wie Entwicklungsfanatiker, bei denen kein Ohrläppchen schief gewachsen sein könne ohne erblichen Grund und jeder Grashalm eine Ahnenkette bis ins Silur hinein bekomme. Aber es ist ihm doch eine unvollziehbare Vorstellung, daß mit der ersten Weltwoche das göttliche Schöpfungswerk abgeschlossen sein soll. Schöpfung ist ein Dauerzustand, und da ihr überdies das Streben innewohnt, sich zu überbieten, ist sie zugleich Entwicklung. Der jeweilige Mensch ist nicht Abschluß, sondern Glied einer Entwicklungsreihe, so daß zum Beispiel die Psyche eines mittelalterlichen Menschen über der eines Griechen stehe! Da Bonus schließlich auf die Verpflichtung des Menschen zusteuert, selbst in diesen Entwicklungsprozeß einzugreifen, um die Entwicklung einer höheren Stufe, also etwa der eines Übermenschen entgegenzuführen, frohlocken die Analogiebeflissenen über ihre Entdeckung, daß Bonus von Nietzsche beeinflußt und abhängig sei. Bonus verwahrt sich: „Ich habe Nietzsche nachträglich mit Freude, und wie ich hoffe, mit mannigfachem Nutzen gelesen. Aber die Fragen, mit denen er sich herumgeschlagen hat, sind durchaus nicht so voraussetzungslos in unserer Geistesgeschichte, noch die Quellen, die ihn gespeist haben, so verborgen, wie diejenigen zu glauben scheinen, welche alles, was stilistisch nur einigermaßen auf Nietzscheleküre schließen läßt, aus ihm ableiten, ja geradezu einen Kanon daraus gemacht haben, daß alles nach Nietzsche Entstandene von Wert aus ihm erklärt werden müsse" [1]).

1) In diesem Zusammenhange erinnere ich an das besondere Verdienst, das sich Bonus um Nietzsche erworben hat. Er hat als einer der ersten die von Frau Förster und dem Nietzschearchiv geförderte Legendenbildung aufzuhalten gesucht, als ob Nietzsches Schwester die verständnisvolle Vertraute Nietzsches und die berufene Hüterin seines geistigen Erbes sei, und er hat in Kritik und Parodie („Unter den Geistern der sieben Embryonen Zarathustras", Preuß. Jahrbücher 1898) die „schriftstellerisch-ästhetische Wertlosigkeit und die wissen-

Der Entwicklungsgedanke bedroht die Absolutheit des Christentums. Es verliert seine Einzigartigkeit oder tauscht sie doch gegen die Möglichkeit einer Weiter-, einer Höherentwicklung ein, während die vor- und nebenchristlichen Religionen aufhören, Unglaube und Abfall zu sein und als Entwicklungsstufen Wert bekommen. Bonus hilft die Religionsgeschichte mit aus der Taufe heben, stimmt mit in den Ruf nach religionsgeschichtlichen Lehrstühlen ein und verwendet sich für Jatho: seine Schuld in den Augen seiner Richter war der Widerspruch gegen die Anschauung, daß die Religion der Menschheit seit zwei Jahrtausenden abgeschlossen sei, eine Anschauung, nach der die Religion nur noch die Möglichkeit hätte, sich kugelförmig in sich selbst zurückzuziehen. Die wirklichen Irrlehrer sind die Herren vom Spruchkollegium: sie glauben nicht an eine ewig fortschreitende Offenbarung und sind in dem Irrtum befangen, daß die lehrhafte oder besser mythische Ausstrahlung des religiösen Lebens unverändert bleiben könne, wenn alle materiellen und geistigen Bedingungen rings umher sich gewandelt haben.

Dabei verschließt sich Bonus nicht den Bedenken von Wilhelm Herrmann: Alles geschichtliche geistige Leben werde nur dem verständlich, der lebendig darinstehe; allgemeine Religionsgeschichte habe daher keinen Wert für die lebendige Religion. Bonus wendet ein: Verabsolutiere man diesen Grundsatz, so bleibe der ganze Reichtum geschichtlich gesonderten Lebens umsonst ausgebreitet und höre überhaupt die Möglichkeit geistiger Übertragung und geschichtlichen Verständnisses und die Orientierung im eigenen Lager auf. Das allerdings müsse Herrmann zugestanden werden: nur ein schon waches religiöses Verständnis kann das religiöse Gut in anderen Religionen erkennen. Nur wer ein Organ für das Religiöse hat, kann die alten Mythen der Fremdreligion verstehen und unterscheiden, was in ihnen wirklich Religion und was primitive Wissenschaft, freie Dichtung, erstes Sittlichkeitsbewußtsein ist. Mit der verbreiteten Auffassung, daß die heidnischen Gottheiten Symbole von Naturerscheinungen, Personifikationen von Naturgegenständen seien, kann sich Bonus

schaftliche Unzuverlässigkeit der Elisabethanischen Literatur" dargetan und das Bild Nietzsches vor Verkitschung zu retten gesucht. Bernoulli u. a., neuerdings wirksam Podach und Hulda Hofmiller traten ihm zur Seite.

nicht befreunden. Ebensowenig sieht er in ihnen eine Aufhöhung von Seelen, die nach dem ältesten Glauben die Luft bevölkern und die Menschen bedrohen. Vielmehr stellten die Gottheiten ursprünglich Heilbringer dar, übermenschlich starke, dem Menschen wohltätige, tier- und pflanzenähnlich vorgestellte Wesen. Diese werden in Beziehung zu den Himmelserscheinungen gebracht, werden Herr des Himmels, der Sonne, des Blitzes; das Tier erscheint noch als Begleiter. Die Annäherung an die Naturerscheinung führte bis zur Symbolisierung und Identifizierung. In Israel forderte die übermäßige Entmenschlichung des Heilbringers zum Jahve einen neuen menschlicheren Gott zwischen ihm und der gottleeren Welt. Diese neue Gestalt — der Messias — ging dann den Weg der alten.

Von dem religionsgeschichtlichen Gelehrten Bonus lernt der Dorfpfarrer Bonus. Rings um ihn bei seinen Großmuckrower Bauern und Arbeitern, bei Männern und Frauen Fülle des Aberglaubens. Aberglaube ist primitive Religion, die man nicht anschimpfen, sondern verstehen und entwickeln soll. Es handelt sich darum, seinen treibenden Motiven nachzugehen und aus der gewonnenen Erkenntnis dem heimlichen Fürchten dem Leben gegenüber, dem Mißtrauen, dem Grauen erlösende Kräfte entgegenzusenden.

Wird durch die religionsgeschichtliche Betrachtung der Weg frei für das Verständnis genuin religiöser Elemente in nicht-christlichen Religionen selbst primitiver Form, so wird umgekehrt das Christentum an sich und seine derzeitige Ausprägung im besonderen der Kritik freigegeben. Diese Kritik erhebt drei Einwände.

Bonus stellt zunächst fest einen Einbruch oder vielmehr erneuten Einbruch des Intellektes in die religiöse Sphäre, die Rationalisierung der Religion, die Stellung der Religion, dieses logikfreien Wahrheitsgebietes, unter die Kontrolle der Logik. Es scheint, als ob Bonus auch die historisch-kritische Theologie nicht davon freisprechen möchte, eine Erbschaft des Rationalismus übernommen zu haben.

Der zweite Einwand betrifft die Verbindung des Christentums mit der Moral. Und vor allem mit was für einer Moral! Es ist eine Unterwürfigkeitsmoral, die den Gehorsam gegen die Staatsgesetze als höchsten sittlichen Grundsatz aufstellte, während die Gerechtigkeit vor dem Strafgesetzbuche doch mehr eine Sache der Klugheit als der

Lauterkeit ist und während das ursprüngliche Christentum auf der Geringachtung jeden Gesetzes aufgebaut war und auf der Einsicht, daß an seine Stelle der Geist treten muß, der selbständig und von innen treibt. Weder fremdes noch eigenes Leben läßt sich mit Befehlen oder selbst verständigen Gründen regeln. Ethik ist an sich ein Irrtum, gegründet auf die beiden großen Lügen vom Sittengesetz, in dem man das richtige Handeln in jedem Augenblicke ablesen könne, und der sittlichen Weltordnung, nach der die Welt so eingerichtet sein soll, daß das richtige Handeln auch für die Wohlfahrt das richtige sei. Die beiden christlichen Grunderfahrungen, aus denen das Christentum entstanden ist: der Tod des Gerechten und die Unnützlichkeit des Gesetzes sind aus dem Widerspruch gegen die das Schicksal verhüllenden konventionellen Anschauungen von der sittlichen Weltordnung und dem Sittengesetz geboren. Auch das Neue Testament kennt kein Sittengesetz. Die Bergpredigt stellt einen großartigen Entwurf einer moralinfreien Gesinnung dar; nur stupide Biedermeierei konnte aus ihm eine bürgerliche Moral für den Alltag machen. Gut und Böse sind für das Selbstgefühl, das dem Gedanken der Entwicklung entspricht, rein menschliche Versuche, annäherungsweise den nächsten Wert der Entwicklung auszudrücken, die nächste Verantwortung, die sie uns auferlegt. Sie sind ebenso für jede Individualität, wie für jede Entwicklungsstufe verschieden. So kommt Bonus schließlich zu dem Paradoxon: es ist unsittlich, sein Handeln auf ethische Prinzipien zu begründen. Nur im freien Handeln aus warmem Herzen heraus genießt sich der Mensch als Kraft, genießt er die Seligkeit. Nicht die gute Tat trägt ihren Lohn in sich, sondern die freie. Es ist eine Eigentümlichkeit des Pietismus, daß er das Leben auf ethische Stelzen stellt. Diese Praxis führt zu einer pessimistischen Wertung des Menschen [1]). Der Mensch sei von Natur krank. Einem lebensfreudigen, arbeitslustigen, kampfesmutigen Geschlechte redet die Krankenpflegerweisheit der Kirche ein, daß er sich pflegen lassen müsse und die Tugenden der Kranken lernen: ein geruhiges, stilles Leben, Gehorsam, Sanftmütigkeit, Ergebung ins

1) Auch bei Bonus pessimistische Urteile: „Die Menschen, deren vorwiegende Eigenschaft ist, Schmutzwerfer zu sein." — „Im innersten Wesen sind alle Menschen gleich, nämlich Bestien."

Schicksal. Die Krisis der Kirche wurzelt nicht in der Theologie, sondern in der Stimmung.

Damit ist schon der dritte Einwand vorbereitet. Ihn erhebt der ästhetische Kritiker, der auch in seinen Besprechungen von Werken der Literatur und der bildenden Kunst gegen allen Kitsch zu Felde zieht. Bilder vom guten Hirten mit dem verirrten Lamm, dem lieben Kinderfreund, dem sanften Heiland, wie sie Plockhorst und Heinrich Hofmann malten, und eine süßliche Erbauungsliteratur, haben ein sentimentales Lieber-Herr-Jesustum gezeitigt. Und dieser süße Jesus hat sich gar noch in der Kinderphantasie mit dem allmächtigen Gott vereinerleit[1]). Überhaupt Kinderglaube: „Als ob es je in der Welt etwas gegeben hat oder geben könne, das man ernsthaft Kinderglauben nennen kann. Glaube ist Extrakt und Kraft eines starken Lebens."

Das also ist das Bild der religiösen Situation, wie sie Bonus sieht: die Entwicklung der christlichen Religion ist in dreifacher Hinsicht an einem Punkte angelangt, wo es nicht weitergeht. Nun sagen uns die Darwinianer, daß die Natur in einem solchen Falle zurückgreift, um von einem anderen Punkte aus einen neuen Weg zu suchen. Als zum Beispiel die Entwicklung der Tiere mit einem äußeren Körperhalt in den Insekten einen Abschluß und Höhepunkt erreicht hatte, verließ die Natur diesen Weg und versuchte es mit Wesen, bei denen das tragende Gerüst ins Innere verlegt wurde. Kaum in bewußter Übertragung dieses Gesetzes auf das geistige Leben, aber beseelt vom Geiste des Darwinismus versucht Bonus ein Ähnliches. Er will zurückgreifend eine neue Entwicklung der christlichen Religion an einen früheren Punkt anknüpfen, an die isländische Saga oder überhaupt an das alte Germanentum.

Island, sagt Bonus, ist das einzige Land, dem die Christianisierung nichts genommen hat. Denn da die Missionare, die auf Befehl der norwegischen Kirche kamen oder weil die Arbeit in dem fernen kalten Lande vom Standpunkte der Askese aus besonders verdienstlich war, nicht dauernd frieren wollten und daher nicht seßhaft wurden, blieb dem Lande eine durchgreifende Romanisierung erspart, und das Christentum konnte mit dem eigenartigen und eigensinnigen Volkscharakter eine enge, durch keine fremden Einflüsse gestörte Ver-

1) Kindermund: „Der liebe Herr Jesus hat uns ein Brüderchen gebracht!"

bindung eingehen. Dieses nordisch aufgefaßte Christentum tritt uns in den Helden der isländischen Saga entgegen. Diese idealisiert sie nicht zu „Berufshelden", sie gibt sie in ihrer Eigengesetzlichkeit, in ihrem Handeln aus freier, nur dem eigenen Willen verantwortlicher Seele, in ihrer Lebenstapferkeit, die bis zur „Schicksalsreife" durchhält, in ihrem haßfreien Antimoralismus: „Schicksalstaten kann der Mensch nicht meiden. Dies wird geschehen, wie es bestimmt ist."

Die Schöpfungen der isländischen Saga — Erzeugnisse der Zeit um 1000 — hat Bonus, nachdem er durch Selbststudium sich Kenntnis des Isländischen erworben hatte, neu oder auch erstmalig übersetzt und unter der Förderung von Avenarius in seinen drei Bänden „Islandbücher" der Allgemeinheit zugänglich gemacht (seit 1907). In dieser Welt könne sich das senil gewordene Christentum verjüngen, hier eine neue Entwicklung der christlichen Religion anknüpfen.

Schon vor den Islandbüchern erschienen die beiden Bändchen „Zwischen den Zeilen" (1895—99), in denen sich die ersten Spuren einer Befruchtung der christlichen Verkündigung durch den Geist des Germanentums zeigen. Zwischen den Zeilen der neutestamentlichen Erzählung sucht Bonus nach männlichen, festen, harten Zügen im Bilde Jesu, um mit einer neuen Charakteristik des nicht liebenswürdigen, aber liebenswerten Jesus das süßlich sentimentale Jesusbild zu übermalen. Für uns zeitgenössische Theologen wurde schon die Methode von Bonus fruchtbar. Wir sahen die Geschichte Jesu und überhaupt die biblische Geschichte mit neuen Augen, Predigt und Unterricht wurde ungemein bereichert, und wir besannen uns darauf, daß es überhaupt das Geheimnis des Lesens ist, daß man zwischen den Zeilen liest und darüber hinaus auch auf das achtet, was ein Erzähler oder Redner nicht sagt! Wir haben an dem Vorbilde von Bonus (und die ganz anders gearteten Hilfeandachten von Naumann dürfen in diesem Zusammenhange nicht vergessen werden) mehr als in mancher homiletischen Vorlesung gelernt.

Ihren dichterischen Niederschlag fand die neue Frömmigkeit in „Deutscher Glaube" (1897). Wie in einem christlichen Asgard begegnen sich die alten Sturmgötter und der Christengott, und sie vertragen sich gut miteinander. Die Götter der Ahnen, die priesterlicher Übereifer austrieb, kehren zurück, dem neuen Gotte zu dienen. Sie

bringen etwas von ihrer Sturmnatur in die neue Anbetung mit: Weinerlichkeit wird Lebensmut, Selbstverachtung Streben nach Herrschaft, Gehorsam Selbständigkeit, Gebundenheit Freimut, Winseln Trotz und Mannheit. So verschwistert erscheinen Evangelium und germanische Frömmigkeit, daß Rade einmal die Quintessenz dieser „Träumereien eines Einsamen" in das Wort fassen konnte: anima germanica naturaliter christiana. Es fehlte aber auch nicht an solchen, die die in märchenhaften Duft und den Zauber der Traumwelt getauchte Symbolik der Dichtung verkannten und sich auf Bonus beriefen, wenn sie eine neue Art christlich-germanischen Synkretismus und eine Durchdringung des christlichen Kultus mit germanischen Bräuchen förderten. Durch das Schlagwort „Germanisierung des Christentums" hat Bonus diesem Mißverständnis ein wenig Vorschub geleistet, hat aber doch von vornherein eine Scheidewand zwischen sich und jenen Kreisen errichtet. Er will keinen neuen Wodankult schaffen, und er rückt auch von den Leuten ab, die ihr religiöses Bedürfnis mit Maibäumen und Sonnenwendfeiern befriedigen. Nachbildungen können leicht einen höheren Dekorationswert haben als das Original. Nur Religion sind sie nicht mehr.

Was ist dann unter Germanisierung [1]) zu verstehen? Bonus erklärt diese Losung einmal als Übersetzung der Urreligion, der Allgemein-, der Weltreligion in deutsche Eigenart, deutschen Volksglauben, wobei als solche Weltreligion wohl das Christentum gemeint ist. Wenn diese Forderung einen Inhalt bekommen soll, muß ihr eine Betrachtung vorausgehen, die zeigt, von welcher Seite das deutsche Gemüt am meisten bereit ist, das Evangelium an sich zu erfahren, und welche Elemente dessen, was man deutsch oder germanisch nennt, besonders geeignet sind, sich mit dem Christentum zu verbinden und ihm eine besondere, von anderen wesentlich verschiedene Form zu geben.

2. Die Aufgabe, ein Volkstum nicht nur in seiner äußeren Erscheinung und in seinen Bräuchen darzustellen, sondern nach seinem geistig-seelischen Gehalt, ist schwierig. Noch gibt es keine Wissenschaft dieser Wissenschaft. Man ist sich weder über die Methode noch über

1) Der Begriff taucht schon früh bei ihm auf: Von Stöcker zu Naumann. Ein Wort zur Germanisierung des Christentums, 1896. Dann: Zur Germanisierung des Christentums, 1911.

die Objekte dieser Wissenschaft einig. An welchem Maßstabe soll man messen, was genuin deutsch ist? Soll der Instinkt oder die Überlegung sprechen? Soll das Untersuchungsobjekt das Volksempfinden aller Zeiten oder nur der Gegenwart oder der Vergangenheit sein, der Durchschnitt oder das Ideal? und wenn das Ideal, wessen Ideal — derer, die sich berauschen oder die es schaffen möchten? – und welches Ideal: wie es in einzelnen Gestalten verwirklicht erscheint oder wie es als Wunschbild in Phantasie und Dichtung lebt? Sollen Außenstehende mitsprechen dürfen? Die Schwierigkeit der Aufgabe läßt sich auch experimentell erweisen: man mische etwa einem kunstfremden Deutschen Millets „Mann mit der Hacke" oder Burnands „Säemann" unter deutsche Blätter und achte, ob er sie als nichtdeutsch ausschaltet. Gleiches mache man mit literarischen Erzeugnissen! Aber wozu hier die ganze große Problematik dieses Gebietes weiter aufrollen, da ich in diesem Zusammenhange meine Aufgabe dahin begrenzen darf: Was versteht B o n u s unter Deutsch?

Es ist bezeichnend, daß Bonus eine deutsche Gestalt mit der ganzen Kraft eines liebenden und verehrenden Herzens umfängt: Dietrich von Bern. Unter den drei Geharnischten, die die Lieblinge der deutschen Sage und Legende gewesen sind: Ritter Georg, Bruder Martin und Dietrich stellt er den letzten obenan, und in verschiedenem Zusammenhange greift er auf ihn zurück. Dietrich ist die Verkörperung einer ihrer selbst gewissen Kraft. Diese Kraft aber ist mit einer keuschen Scheu vor Selbstdarstellung verbunden. Darum sagen seine Feinde, er könne nur kämpfen, wenn keiner ihm zuschaue. Nie kämpft er vor Frauen um den Preis. Kampf um beleidigter Ehre willen weist er verächtlich zurück. Selbst die Pflicht der Rache scheint ihm problematisch. Er kann auch nicht zum Spaße kämpfen. Angewidert reitet er beim Anblicke eines Turniers, dieses Scheinkampfes, wieder zurück. Er wird nicht müde, Friedensbereitschaft zu versichern und hat kein Bedenken, daß ihn das feig erscheinen lassen könne. Sogar den Traum einer Völkerversöhnung träumt er — allzufrühe. Wo aber aus einer unentrinnbaren Not die klare Pflicht zum Kampfe erwächst, greift er zum Schwerte, nicht ohne dem waffenlosen Gegner zuvor Waffen zu reichen. Das ist die ehrliche und deutsche Auffassung vom Kampfe, daß der Gegner weder verunglimpft noch von fremder Ge-

walt gebunden und rechtlos, das heißt wehrlos gemacht werden darf. In solchem Kampfe aber vervielfältigt sich dann Dietrichs Kraft.

Die ehrfürchtige Behandlung des Gegners erweitert sich zur allgemeinen Achtung vor fremder Eigenart und Kultur, zu einer Eigenschaft, die Bonus ebenfalls spezifisch deutsch nennt. Sie verbindet sich mit der auch von Goethe am Deutschen gerühmten Fähigkeit, das Ausländische zu verstehen. Bonus erklärt es als ein vornehmes Vorrecht des Germanentums, sich in Fremdes verständnisvoll zu versenken und so die Welt geistig zu beherrschen, und er zeigt an dem Beispiele Herders, des Entdeckers deutscher Eigenart und Erweckers deutscher Vergangenheit, wie erst durch die andächtige Freude an fremder Eigenart das eigene Volkstum in rechte und helle Beleuchtung gestellt wird. Er selbst besitzt diese Fähigkeit in besonderem Maße. Es wäre hier Gelegenheit, davon zu sprechen, welche Fülle fremden Geistesgutes er uns nahe gebracht hat. Ich beschränke mich auf eine Auswahl von Namen: die Skandinavier Ibsen, Björnson, Strindberg, Hamsun, Lagerlöf, Geijerstam, P. Hallström, Feiberg — Fergenson — Walt Whitman — Taine, Stendhal — italienische Novellisten — indische Literatur.

Wir wandern in neidloser Freude in fremden Kulturen, mehr noch: wir suchen von ihnen zu lernen. Ein kulturkräftiges Volk beweist seine Kraft nicht nur dadurch, daß es energisch abstoßen kann, sondern dadurch, daß es energisch aufnehmen, einbeziehen kann. Der Deutsche nimmt eben sich und die Außenwelt, Eigenes und Fremdes, Kleines und Großes, nimmt alles ernst. Dieser Wille zum Ernstnehmen ist von jeher den Fremden am meisten am Deutschen aufgefallen, wobei sie zuweilen wohlwollend spötteln, wie der Deutsche auch Dinge ernst nehme, die es nicht verdienen, etwa auch Erholung und Vergnügen methodisch erledige und aus Pflichtgefühl. Wie deutsch aber dieser Wille zum Ernstnehmen sei, zeigt Bonus an einem Vergleich zwischen der deutschen Reformation und der italienischen Renaissance, die nichts ernst nahm, nicht einmal das Papsttum.

Ernstgenommen werden die Meinungen. Meinungen ernst nehmen ist die erste Stufe der Toleranz. Toleranz sieht im anderen einen Weggenossen auf dem Wege zur Wahrheit, einen Schicksalsgefährten, einen Mitstreiter. Wir sind allzumal Wahrheitsucher und haben im

Grunde einen Glauben: den Glauben an den Primat des Geistes. Deutsch ist, sagt Fichte, das, was an Geistigkeit und an die Freiheit dieser Geistigkeit glaubt und ewige Fortbildung dieser Geistigkeit will.

Diese wenigen Züge geben immerhin ein Bild, wenn auch kein festumrissenes. Nur fragt sich, ob jeder Deutsche sich in ihm spiegelt. Es ist nicht der empirische Deutsche, sondern der mythische, nicht der Deutsche, dem Bonus überall begegnet, sondern der an den er glaubt, obwohl er keinen übergroßen Teil seines Volkes mit diesen besten der deutschen Eigenschaften geschmückt sieht. Denn die Wirklichkeit zeigt auch Entartung und Gefahren, z. B. Kampfstimmung, die nicht nur den Kampf aus Not kennt, sondern Kampf um des Kampfes willen, und im Zusammenhange damit Kampfunvornehmheit auf jedem Gebiete. Und mit steigender Empörung sieht Bonus — so schreibt er 1912 — und empfindet es als traurigen und beschämenden Skandal, wie das Vaterland dazu mißbraucht wird, politisch Andersdenkende zu diskreditieren und zu vergewaltigen. Eine andere Gefahr: Verständnisvolle Anerkennung fremden Volkstums entartet zu unwürdiger Nachahmungssucht: die neueste Ausländerei, so klagt er, daß wir erst in Paris glauben zuschauen zu müssen, was wahrer Patriotismus ist, wie ein ordentlicher Patriotismus aussehen muß. Es ist das Gegenteil von Patriotismus, ist Verzicht auf nationale Eigenart, wenn wir als Deutsche ein Pendant zur grande nation darstellen wollen. Wir vertreten die deutsche Art nicht wirksam, wenn wir sie auf eine Art vertreten, die das Gegenteil von ihr ist.

3. Germanisierung des Christentums: es ist kein großer Unterschied, ob man darin eine Forderung oder eine Tatsache sieht. Denn selbst wenn der Ausdruck eine Forderung bedeutet, ist diese Forderung ja im Kopfe von Bonus schon verwirklicht, in einem Falle also bereits Tatsache. Es wird also nun darauf ankommen, die neue Entwicklungsstufe, zu der er die christliche Religion vorgedrungen glaubt, genauer kennenzulernen, um festzustellen, ob diese Entwicklung nur aus dem Germanismus erklärbar und ohne ihn nicht denkbar ist.

Es bedarf zunächst einer Fassung des Bonusschen Religionsbegriffes. Das ist bei der Abneigung von Bonus gegen begriffliche Einengung nicht einfach. Er erläutert das Wesen der Religion lieber durch Vergleiche, Bilder und Umschreibung ihrer Auswirkung.

Er tönt den Begriff Religion mystisch ab: das tiefe Atmen der Seele, metaphysisch: die Religion zerschaut das Weltganze in Schöpfung und Stoff, den Menschen in schöpferischen Willen und geschaffenen Stoff, der weiter geschaffen werden muß. Das spielt schon hinüber ins Ethische: das Bewußtsein von höherem Leben und höherer Kraft, die Frage des Menschen nach seiner persönlichen Stellung in der Welt, die Art, wie er auf sein persönliches Schicksal antwortet, sich mit ihm abfindet und — auf ihrer höchsten Stufe — es unter seine Füße bekommt, also Schicksalsbewältigung.

Ursprünglich versichert sich Bonus für diesen Kampf der Hilfe Gottes, der unmittelbaren des Vatergottes, in dessen Verkündigung sich der Beruf Jesu erschöpfte, aber auch der mittelbaren: er läßt Gott Sorgen schicken, damit wir uns gegen sie wehren in der Zuversicht, daß Gott uns Kraft dazu gebe, aber auch in der Erkenntnis, daß alle Not nicht Strafe, sondern Fügung ist. „Nur in der gesunden und reinen Höhenluft dieser christlichen Weltanschauung gedeiht Lebenskraft und Lebensmut." Aber ist Glaube an spezielle Fürsorge Gottes nicht Hochmut? Führt er nicht zur Bequemlichkeit? Bonus antwortet: „Glauben, einen Kontrakt mit Gott zu haben, kraft dessen man ein Anrecht an ein freundliches oder doch gerechtes Schicksal habe, ist vermaledeiter Aberglaube." Damit verliert auch die Klage der Unglücklichen, verliert das Theodizeeproblem den inneren Sinn: Einen Prozeß gegen das Schicksal in seinem Gemüte anfangen, heißt nur seine Qualen wiederholen und verdoppeln. Und schließlich tritt die Frage nach der bewußten Persönlichkeit Gottes mehr und mehr zurück. Sie erscheint Bonus nicht so entscheidend, als bei den meisten Theologen vorausgesetzt werde. Denn in der Religion handelt es sich nicht um Gott, sondern um das einzelne Individuum. Die ausgeglichene Spannung zwischen dem Ich und dem Vatergott, die unausgeglichene zwischen dem Ich und dem Richtergott wird verdrängt durch die stärkere zwischen dem Ich und dem Schicksal. Die Gottesidee verliert dadurch nicht ihre Bedeutung für die Erlebniswelt des Menschen, aber sie erscheint in ganz anderem Zusammenhange. Indem nämlich der Mensch das Schicksal zwingt, wächst er selbst zu einem höheren Wesen: er vollzieht damit eine Art Schöpfung. „Religion als Schöpfung" (1902): Gott hat seine Tätigkeit als Schöpfer

gewissermaßen an den Menschen abgetreten oder teilt sie doch mit ihm; der Mensch wirkt an einer neuen Phase der Schöpfung mit, an der Schöpfung eines höheren Menschentyps. Dies ist der innerste Kern des religiösen Erlebens, daß in ihm der autonome Wille des Menschen sich seiner Verwandtschaft mit dem Schöpferwillen bewußt wird. Religion ist das bewußte Sichhineinstellen in die innerlich verspürte Tendenz der Schöpfung, das Sichberühren mit der weltschaffenden Macht und Kraft. In der Religion steht der Mensch auf der wirkenden Seite, soweit er Mensch ist, aber natürlich auch auf der bearbeiteten Seite, ist schöpferischer Wille und geschaffener, bzw. zu schaffender Stoff. Jeder Mensch Anfänger einer Zukunft von Jahrtausenden, das ganze Leben ein Wachstum in Zuversicht und ohne Furcht. Die Kraft dieses Wachstums besteht ebenso in dem bewußten Arbeiten des Individuums an dem neuen Typ, wie in ihm zugleich unbewußte Kräfte sichtbar werden: Religion der werdenden Schöpfung, die keine fertigen Verhältnisse kennt und anerkennt, sondern überall empordrängende Kräfte, die sich ihres Grundes und Zieles bewußt werden wollen und ihr Recht beweisen oder verlieren werden.

Der Durchbruch dieses persönlichen inneren Erlebens, seine Verdichtung zu Erkenntnissen, die Form, in der sich das Innenleben einzelner über Tausende ausbreitet, ist das, was Bonus mit dem Namen Mythus begreift. Diese Form stellen auch religiöse Persönlichkeiten dar, die für uns zum Mythus werden. Wenn wir eine Person als Mythus bezeichnen, tun wir dies in der Erkenntnis ihrer Unerschöpflichkeit, im Bewußtsein, daß ihr Wesen Seiten hat, die über das Verständnis ihrer Zeit und eines Volkes hinausgehen und die erst spätere Zeiten erkennen, wie es bei Jesus der Fall ist. Die Dankbarkeit, mit der wir ihm wie allen religiösen Heroen gegenüberstehen, darf freilich nicht zum Aufgeben jeden inneren Widerstandes führen. Denn die religiösen Heroen haben nicht nur gestaltende und formende Kraft, sondern üben auch bindenden und hindernden Einfluß auf unser Innenleben. Dies gezeigt zu haben, erscheint Bonus als ein Verdienst der „Christusmythe" von Arthur Drews.

Ein solcher Mythus war die jüdische Religion. Ihre Demutslehre fragt nicht: Wie herrsche ich über die Welt? Sondern: Wie schicke ich mich in die Welt? Eine in der Geschichte beispiellose Verge-

waltigung, der das Volk trotz vorhandener edler Eigenschaften im Laufe der vergangenen Jahrhunderte ausgesetzt war, ist Ursache, daß es über diese Frage nicht hinauskam. Infolge dieser ungermanischen Fragestellung empfinden wir die Gläubigen dieses Mythus als einen Fremdkörper, den Bonus beseitigt sehen möchte. Der Weg dazu scheint ihm — und er folgt darin Lagarde, auf den er sich beruft — die Assimilation, die er für ebenso nötig wie erfahrungsgemäß für möglich hält, da sie vielfach schon tatsächlich erfolgt sei. Er teilt daher auch nicht den Standpunkt jenes Materialismus, der das Blut über die Zugehörigkeit entscheiden läßt und der sich durch das darin enthaltene, ungewollte Eingeständnis, daß man am Geiste die Zugehörigkeit nicht erkennen könne, selbst widerlegt. Und selbst, wenn er den Standpunkt des Materialismus vertreten könne, traue er zur Ehre des deutschen Volkes diesem zu, daß es stark genug sei, eine gute Gabe fremden Blutes ohne wesentliche Störung aufzunehmen.

Ein solcher Mythus war ferner die Form, die das Christentum im Laufe der Zeit angenommen hat. Daran denkt Bonus vor allem, wenn er vom alten Mythus spricht. Der Kern dieses Mythus ist die Schulddrohung und Blutopferpredigt, die aus dem Menschen einen Delinquenten macht. In den Mittelpunkt des religiösen Erlebens treten die Begriffe und Gefühle Schuld, Gnade, Erlösung. Dem Menschen wird Schuld verkündet, damit er daraus erlöst werden kann. „Man muß sagen, daß, wie das Schuldgefühl im Zentrum der religiösen Empfindung steht, so auch seine Anpassung und Überspannung ihre Wurzeln tief in jedes einzelne Menschenleben hineintreibt. Man muß geradezu von einer Zersetzung des Familienlebens durch dieses Wühlen in den gegenseitigen Schuldposten mit dem Schuldthermometer in der Hand, reden. Das öffentliche Leben mit seinem nichtswürdigen Klatsch und das Gerichtswesen, das sich aus ihm speist und gleichfalls auf das einer öffentlichen Beurteilung ganz unzugängliche Messen und Strafen nach Schuld aufgebaut ist, führt das ins Große und Volksverderberische hinaus."

Bei dieser zentralen Bedeutung der Schuld wird unter dem Einflusse der Vorstellung des jüngsten Gerichtes aus dem irdischen Leben etwas Vorläufiges, es schafft die Voraussetzungen für unser Los im

Jenseits. Volkstümlich geworden erlangte der Jenseitsmythus mit Himmel und Hölle eine gewisse Grandiosität.

Bis zur letzten Konsequenz durchgearbeitet ist dieser alte Mythus von der lutherischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrh.s. Durch das neue Weltbild, dessen Topographie für Himmel und Hölle keinen Raum hat, ist er schließlich im 19. Jahrh. völlig zusammengebrochen. Auch die moderne Theologie konnte durch ihre Bemühung, den alten Mythus durch die kritisch-historische Methode von Fremdelementen zu befreien und durch psychologische Vertiefung dem modernen Empfinden anzupassen, nicht vor dem Ansturm des neuen Lebensgefühls retten. Er führt nur noch ein Scheinleben als Zwangsmythus, als Religion, die in der Schule gelernt wird, als Konservierungsmittel der Volkszucht, als Verkleisterung engherziger Moralismen mit schwächlichen religiösen Stimmungen, als Schmuckstück für gehobene Momente, und dankt den letzten Rest seines Ansehens nur der Reflexion über die Gefährlichkeit seiner Untergrabung.

Aber das neue Lebens- und Weltgefühl hat einen neuen Mythus geschaffen („Vom neuen Mythos" 1911). Es erkennt sich in den Begriffen Schuld, Reue, Gnade, Erlösung nicht wieder. Der Mensch empfindet diese als Ausfluß der Schwäche und wendet sich von ihnen mit dem Gefühl des verletzten Stolzes. Das Sündengefühl wird vom Kraftgefühl abgelöst, an der Vernichtung der Schuldrohung wird sich die Welt verjüngen. Wir stehen nicht mehr wie in den alten tiefsinnigen Sagen der Bibel bis zur Erde gebückt, Verurteilung und Strafe erwartend als solche, die sich abermals fürchten müssen, die um Gnade betteln und mit ihrer Erbärmlichkeit zu rühren suchen. Wir zittern nicht vor der göttlichen Vergeltung. Die Vergeltungstheorie war die Apotheose des Rechnens und Rächenwollens, und alle göttliche und menschliche Strafe, die etwas anderes sein will als Erziehungsmittel, ist nur eine besondere Form der Rache. Wir sind inzwischen Neue geworden, sind ohne Furcht, sind zum Kinde geworden, das voll Vertrauen auf das Leben vor sich sieht, das es spielend meistern möchte, wie jetzt seine goldenen Bälle.

Als das Wesentliche an diesem neuen Mythus erscheint so die völlige Umbildung des Schuldbegriffes. Dadurch, daß die Beziehung Mensch und Gott verdrängt wird von der Beziehung Mensch und

Welt, daß wir uns einer feindlichen Welt gegenübersehen, die unser Ich und seine Entwicklung bedroht, und einer spröden Welt, die wie für Gott, auch für uns Material ist, das wir bearbeiten, das wir bezwingen, wird der Charakter der Schuld völlig verändert. Es gibt keine Schuld gegen Gott, vielleicht auch keine gegen andere, sondern nur Schuld gegen uns selbst. („Daß du es mir tatest, kann ich dir verzeihen. Wie aber könnte ich dir verzeihen, daß du es dir tatest!" Nietzsche.) Aus dem Schuldig wessen? wird ein Schuldig wozu? Schuldgefühl ist als Verantwortungsgefühl auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit, und jenes nagende Gefühl der Versäumnis, des Nicht-fertig-geworden-seins, des Nicht-alles-gegeben-habens darf nicht zum beunruhigenden Gespenst werden, sondern muß biologisch zum Auftrieb lebensteigernder Kräfte ausgewertet werden. Damit werde die Schuldidee, der Ausdruck der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Erreichtem und dem, was im Gemüte als Ziel vorgebildet ist, eine der fruchtbarsten Ideen, die jemals an der Hinaufentwicklung des menschlichen Geistes und Gemütes gewirkt haben. Das Forum des Schuldprozesses bleibt dabei naturgemäß das Innere des Menschen: Schuld ist es nur für den, der sie fühlt. Allem Richten ist damit das Recht genommen, und wenn Bonus gerade diesen Gedanken immer wieder betont, wirken Kindheitseindrücke nach: die Erinnerung an eine an sich gute Verwandte, die nichts sah und hörte, ohne darüber zu Gericht zu sitzen.

Das Leben ist der Feind. Um den Feind zu bekämpfen, muß ich ihn kennen. Man muß das Leben sehen, wie es ist, ohne Versüßlichung, ohne Versentimentalisierung. Aber das Leben sehen, wie es ist, und ihm doch gewachsen bleiben, dazu gehört Tapferkeit. Religion ist immer Heroismus. Bonus zeigt es unter anderem an dem Beispiele von Käthe Kollwitz. Das Leben ist zum anderen Stoff: Religion ist Schöpfung. Heroismus aber und schöpferisches Tun sind Äußerungen eines individuellen Ich. Im Mittelpunkt des neuen Mythus steht das Ich. Er ist individualistisch. Religion ist allerpersönlichste Strebung. Das Material ist ausgebreitet, und jeder soll nun sein Stück Seele herausarbeiten. Religion ist autochthon und autonom. Ein stark empfindendes Innenleben nimmt aus erhöhten Stunden kräftige

und tragende Vorstellungen mit hinüber ins Alltagsleben und lebt dieses gewissermaßen auf Goldgrund. Jeder schaffe sein eigenes Lebensideal und bestimme seine persönliche Aufgabe!

Dazu bedarf der Geist in vollem und jedem Sinne schranken- und grenzenloser Freiheit. Es ist Aufgabe des Erziehers, sich selbst überflüssig zu machen. Statt dessen wurde „Erzieher" Modeschlagwort. Und in der Tat, wer wurde nicht nach Rembrandt zum Erzieher umgearbeitet! Es regnete Erzieher, und Bonus spottet über einen Verlag, der in einem Bande 16 Erzieher anbietet für 7,60 Mark, das Stück also zu 48 Pfennige.

Freilich ist nicht jedem gegeben, diese seine individuelle religiöse Aufgabe zu erfassen. Bonus zitiert Harnacks Wort von der alten, fast unausrottbaren Neigung der Menschen, sich der Freiheit und Verantwortlichkeit in höheren Dingen zu entäußern, und er kennt selbst viele Menschen von „so schwächlich entwickelter Einzelpersönlichkeit, daß sie sich nur fühlen können in unbedingter Hingabe an eine schärfer ausgeprägte Einzelperson." Aber es ist schimpflich, sein Leben abzuschreiben, und das Aufsatzthema „Welcher große Mann des Altertums möchtest du sein?" beantwortete der Schüler Fr. Ludwig Jahn: „Keiner, denn das wäre geistiger Selbstmord!"

Nun aber stehen dem Ich gegenüber und steht das Ich selbst mitten in jenen Formungsversuchen und Formungsmitteln, die man Institutionen nennt. Die Spannung zwischen dem Ich und der Institution ist ein Thema, das immer wiederkehrt. Die einflußreichsten Institutionen sind Kirche, Schule und Staat.

Das religiöse Erleben des Individuums sucht und bildet Gemeinschaft. Es ist eine natürliche Folge, daß es Kirche gibt. Daher bekämpft Bonus auch nicht die Kirche an sich, aber ihre zeitgenössische Gestalt. Sie ist noch immer treue Hüterin des alten Mythus, sie ist darüber zum Zerrbilde ihrer selbst geworden, eine Anstalt zur Ausrottung religiöser Überzeugung, zum Schutze des Philistertums vor geistiger Aufregung, und wenn es selbstverständlich ist, daß jede Organisation aus dem Wesen der Sache heraus gebaut wird, darf die Kirche keine Ähnlichkeit mit einem Gerichtshof oder einer Armee haben, denn Art und Bedürfnisse der Kirche sind so verschieden als möglich von denen eines Gerichtshofes oder eines Heeres. Pfarrer,

die nach evangelischer Auffassung ihr Amt letztlich allein von Gott empfangen, sind Beamte geworden, nicht sowohl der Kirche, als der Kirchenbehörde: das oberste Regulativ sollen sie nicht ihrem Gewissen entnehmen, sondern der Rücksicht auf das Gutbefinden der Behörde, einer Behörde, die vielleicht ihrer Überzeugung nach auf Irrwegen und deren Bekämpfung ihnen Gewissenspflicht ist. Ein Pfarrer, der als Seelsorger Beamter ist, sei innerlich so unmöglich wie ein Forscher, der als Denker Beamter ist.

Wie denkt sich nun Bonus die neue Kirche, in der der neue Mythus Heimatrecht gewinnt? Ich verstehe ihn so: Die Kirche wird den ganzen Reichtum religiöser Möglichkeiten in Form von Organisationen in eine freiheitliche Institution zusammenfassen, zunächst noch in Begrenzung auf ein Volk; sie wird als Institution ein Zentrum haben, aber doch elastisch genug sein, um auch Bewegungen sich einverleiben und angliedern zu können, die weitab vom Zentrum liegen. Da das Trennende sich bald zeigen wird, werden diese nicht umfänglich sein. Die Kirche ist also eine — und hiermit komme ich zu eigenen Formulierungen von Bonus — alle religiösen Gemeinschaftspersönlichkeiten oder Einzelgemeinden und Gemeindekreise fassende Sektenkirche mit gleichem Rechte für alle, in der sich das religiöse Leben, das wirklich da ist, wirksam aussprechen und so immer Neues und Besseres bilden kann. Diese Sektenkirche entspricht dem ursprünglichen reformatorischen Prinzipe, von dem man aus Schrecken über die Wiedertäuferbewegung abgegangen war. Aus der Organisation der Volkskirchen der verschiedenen germanischen Länder kann ein neues Kirchenideal Wirklichkeit werden: eine neue Weltkirche, die auf demokratischer Grundlage ein germanisches Gegenbild darstellt zu der aristokratisch verfaßten romanischen Weltkirche.

Aus der Anerkennung der Eigenwüchsigkeit der Religion folgt, daß sie nicht lehrbar sein kann und nicht Unterrichtsgegenstand sein darf. Religion ist Antwort auf die Frage der Seele. Aber was soll die Antwort, wenn die Frage noch gar nicht gefragt, was die Befriedigung, wenn die Sehnsucht noch nicht gefühlt wird. Religionsunterricht macht aus der Religion einen Lernstoff. Soweit das Christentum Kulturstoff ist, gehört es in den Geschichtsunterricht, im übrigen aber fordert Bonus leidenschaftlich Abschaffung des Religionsunterrichtes

und seiner „schlechten Nachahmung", des Konfirmandenunterrichtes. — Die Schule muß ja immer herhalten. Im Walde verderben viel Pilze. Also eine Pilzstunde! Die Obstzucht könnte mehr Gewinn abwerfen. Eine Obstbaustunde! Die Missionskollekte gibt geringen Ertrag. Eine Missionsstunde. Wenig Kunstverständnis? Also Kunstunterricht in der Schule, der Unterricht gegen die Kunst wird, während der einzige Dienst, den die Schule der Kunst tun kann, der ist, daß sie die Kunst in Ruhe läßt. Und genau so möchte es Bonus mit der Religion gehalten wissen. Schade, daß man auf gegnerischer Seite lieber den Gekränkten spielte, statt sich zu fruchtbarem Kampfe zu stellen.

Das Individuum und der Staat. Der Staat ist für Bonus nicht eine Einrichtung, um die Wirklichkeiten nach den letzten und höchsten Gesichtspunkten zu beurteilen und zu ordnen, und wolle es nicht sein. Ist dies doch auch nicht einmal die Kirche! Er ist ein Gebilde der Not, um das friedliche Zusammenleben zu sichern, damit die Menschen frei werden für höhere Zwecke. Dazu gehört, daß seinen Anordnungen für diesen Zweck unbedingt gehorsamt wird. Aber Bonus ist bereit, den Macht- und Polizeistaat auch als Kulturstaat anzuerkennen, wenn das Ideal des Kulturstaates nicht zum Ideal der Zwangskultur umgebildet wird. Zwangskultur ist Barbarei, und je wilder, auf je höhere und zartere Dinge sie sich erstreckt.

Die Gemeinschaftsbildung geht noch einen anderen Weg als den der Institution: sie schafft unorganisierte Größen: Volk, Menschheit und — kann man ergänzen — geistige Gemeinden wie die unsichtbare Kirche des Glaubensbekenntnisses, wie die unsichtbaren Realitäten etwa einer Goethe-, einer Beethoven-, einer Nietzschegemeinde.

Ein Volk ist nach Bonus eine durch lange Abgeschlossenheit, gemeinsame Erlebnisse, Interessen und Feindschaften, dazu durch tausendfache Blutmischung geschaffene geistige Einheit, eine geistige Gesamtperson. Die Liebe zum Volke ist eine so natürliche Sache, daß Bonus sich Lagarde anschließt: Man darf nicht die Schule zur Brutstätte eines sogenannten Patriotismus machen. Solon hat kein Gesetz gegen Elternmord gegeben, weil er ihn für undenkbar hielt. Schulen zur Erzeugung patriotischer Gesinnung brauchen heißt annehmen, daß es überhaupt möglich sei, nicht patriotisch zu sein. Aber wie es

sein kann, daß der Einzelne mit seiner Familie brechen muß, kann es auch geschehen, daß man sich gegen sein Volk nur dann richtig bewähren kann, wenn man es von sich stößt. Auch die Liebe zum Volke kann tragische Liebe werden.

Wir lieben das Vaterland als denjenigen Teil der Menschheit, durch dessen Pflege, Stärkung und Erhöhung wir zugleich der Erhöhung der Menschheit dienen. So ist die Möglichkeit gegeben, daß Liebe zum Vaterlande und Liebe zur Menschheit sich nicht widersprechen. Wir dienen als Volk der Menschheit, wenn wir durch unser Sein und gerade So-sein ein Segen der Menschheit werden. Die Volksindividualität geht deshalb ebenso wenig in der Menschheit unter, wie das Ich in Familie und Volk. Auch das Streben nach Organisation der Menschheit ist vereinbar und verbunden mit dem Verlangen nach Befestigung charaktervollen Volkstums.

4. Ich habe zu zeigen versucht, was Bonus unter neuem Mythus versteht, und zuvor, was er deutsch nennt. Stimmt beides zusammen? Ist der neue Mythus deutscher Glaube, germanisiertes Christentum? Sicher dürfte es nicht schwer sein, verwandte Züge zu finden. Von der isländischen Frömmigkeit zwar, die bei allem Trotz selbstverantwortlichen, eigenwüchsigen, moralinfreien Handelns hinter allem Tun und Geschehen ein unbeirrbares Schicksal stehen sieht, scheint der Weg näher zu islamitischem Fatalismus und zur Selbsttröstung vieler Christen: „Es hat so sein sollen!“ als zu dem neuen Mythus. Aber die Aufnahme des Kampfes mit ichfeindlichen Mächten, die man sich stark wünscht, um die Kraft zu bewähren, das Streben, sein Schicksal selbst zu gestalten, die Steigerung des Verantwortungsgefühls, das Ernstnehmen des ganzen Lebensproblems, die Verbindung des Anspruches auf eigene Glaubensgestaltung und eigenen Lebensinhalt mit der Vornehmheit, die dem anderen das gleiche Recht zuspricht, sind wohl Dinge, an die man denken darf, wenn man das Wort Germanisierung des Christentums hört und dabei den Begriff deutsch so auslegt, wie hier in Zusammenfassung zerstreuter Äußerungen von Bonus geschehen ist. Aber die Frage ist, ob diese Eigenschaften und Kräfte sich nur bei Germanen finden, ob sie an ein Volk gebunden sind, oder ob es die Zeitstimmung ist, die sie stärker pflegt. Bonus selbst wird kaum widersprechen, wenn man ihm Tolstoi oder Rolland

oder Eleonore Duse als Menschen vorhält, die das Lebensproblem ebenso ernst genommen haben als mancher Deutsche. Darum spricht er auch einmal von der nicht ganz einwandfreien Losung „Germanisierung des Christentums" und bittet, sie nicht kleinlich aufzufassen; da sie seinen Arbeiten nun einmal anhafte, könne er sie nicht einseitig ablösen. In anderem Zusammenhange erklärt er sich damit einverstanden, wenn man statt Germanisierung Modernisierung setzen wolle, will aber den Ausdruck „Germanisierung" — und trifft damit wohl die Sache — als Arbeitsprinzip retten.

Die andere Frage: Ist der neue Mythus noch Christentum? Auch hier wäre zuerst der Begriff Christentum zu klären. Da es aber eine allgemeingültige Bestimmung dieses Begriffes nicht gibt, würde die Aussprache sich ins Uferlose verlieren. Immerhin darf man auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn man die Begriffe Gnade und Schuld in den Mittelpunkt der christlichen Verkündigung gestellt sieht. Nun scheint mir aber, daß sich der christliche Schuldbegriff auf anderer Linie bewegt als der des neuen Mythus. Das wird Bonus selbst um so weniger bestreiten, als er im christlichen Schuldbegriff eine Mißbildung sieht, wozu ihm die Verzerrung, die er zu Zeiten erfuhr, begrenztes Recht gibt. Gewiß kann Schuld gegen Gott ein irreligiöser, Schuld gegen mich ein ethisch fruchtbarer Gedanke sein. Aber weder kann ein Ich mit dem Begriff der Schuld gegen sich selbst, der leicht eine bloße logische Konstruktion bleibt, ohne zur inneren Erschütterung zu werden, das Gefühl eines seinem Mitmenschen positiv oder durch Unterlassung angetanen Unrechtes wegdisputieren, noch wird andrerseits durch den neuen Mythus jene tragische Schuld aufgehoben, die in dem unfreiwilligen Verflochtensein in eine Kultur besteht, innerhalb deren der Mensch nur gedeihen kann durch Zerstörung fremden Lebens, des Tieres, dessen Fleisch er ißt und dessen Qualen er Heilmittel dankt, des Kohlenbergmannes, dessen Lebensverkürzung er das warme Zimmer, des mit einem Hungerlohn bezahlten Baumwollenpflückers, dem er Kleidung dankt, des Heimarbeiters, des Heizers im Überseefrachtdampfer usw.

Noch fremder als dies vertiefte Schuldgefühl ist dem neuen Mythus das Gnadengefühl. Gnade nicht im Sinne des vermessenen Anspruches, auserwähltes Werkzeug der Gottheit zu sein — Werkzeug

der Gottheit sein bedeutete für die israelitischen Propheten Qual und Last —, sondern in dem demütigen Sinne, der spricht: Nichts, aber auch schlechterdings nichts danke ich mir selber; kein Handgriff, kein Federstrich, kein aufblitzender Gedanke ist mein Werk und Verdienst; alles, aber auch alles hätte ebensogut anders werden und kommen können; ich danke es einer Größe außer mir, einem unbekannten X. Es ist noch gar nicht nötig, daß man sagt: Gott hat es getan, sondern das Wesentliche ist die Einsicht: ich habe es nicht getan. Kein religiöser, vielleicht kann man sagen: kein ehrlicher Mensch kann mit gutem Gewissen von irgend etwas sagen: mein Werk! Dieses Gnadengefühl besteht neben dem polaren Schuldgefühl, das die Verantwortung für die Schuld auf sich nimmt, und es bedroht andrerseits in keiner Weise das Kraftgefühl: denn im Stadium des Schaffens habe ich doch das Empfinden, daß es nur auf mich ankommt. Trotzdem fühle ich mich nicht imstande, ein Tun und Gelingen als persönliches Verdienst zu beanspruchen.

Damit ist eigentlich die Frage nach der Christlichkeit des neuen Mythus schon beantwortet. Bonus selbst läßt dahingestellt, ob das was bei dem neuen Mythus herauskommt, noch Christentum genannt werden kann. Er sucht und findet Anhänger des neuen Mythus in allen Religionen und erklärt schließlich, für die Namengebung die Enkel sorgen zu lassen.

Wenn man aber nun den Enkeln zuvorkommen will und einen Namen sucht, der das Charakteristische des neuen Mythus ausdrückt? „Deutsches Christentum" und „Germanisierung des Christentums" scheiden wegen der Hervorkehrung des christlichen Momentes aus. „Deutscher Glaube" sagt über den Inhalt des neuen Mythus nichts aus. Wer die Epochentheorie über die Nationentheorie stellt, wird obendrein einwenden, daß der neue Mythus mehr eine allgemeine Zeitstimmung als einen völkisch begrenzten Glauben zum Ausdruck bringe. Vor allem wird Bonus selbst den Gebrauch des volltönenden Wortes „Deutscher Glaube" nur der gehobenen dichterischen Sprache zubilligen, nicht dem Alltage. Sohn eines Vaters, an dem er die knappe, rein sachliche, alles, was irgendwie an Phrase rührte, meidende Sprache bewunderte, freute sich auch Bonus selbst an der, wie er meint, wachsenden Abneigung unsres Geschlechtes

gegen große Worte. So wird ein möglichst neutraler, aber doch bezeichnender Ausdruck gesucht werden müssen. Nun tritt in dem Werke von Bonus „Zur religiösen Krisis" (1911 ff.) je länger je mehr Begriff und Bedeutung der Spannung hervor: Spannung zwischen Ich und Gemeinschaft, Volk und Menschheit, Materie und Geist, Herz und Verstand, Wirklichkeit und Ideal, Freiheit und Notwendigkeit, Mensch und Schicksal, und auch die Spannung Schuld und Gnade gehört in diesen Zusammenhang. Statt Spannung kann man Polarität sagen, biologisch gewendet: Zweigeschlechtigkeit. Es ist nicht verständlich, schreibt Bonus einmal im Kunstwart, daß die Erde nur einen Pol, der Mensch nur ein Geschlecht und der Geist nur eine Richtung haben soll. Auf der Polarität ruht alles Leben, ob ich es mit Darwin-Bonus als Entwicklung ansehe, mit Schleiermacher als Auswirken der göttlichen Schöpferphantasie, die in ihrer Unendlichkeit mit dem Nebeneinander des Raumes nicht auskommt und das Nacheinander der Zeit dazu benötigt, mit Nietzsche („An Goethe") als Weltspiel, als das Ewig-Närrische. Religion oder Polarität eignet sich natürlich nicht zur Firma, trifft aber wohl den innersten Sinn des neuen Mythus. Der Versuch, von diesem Begriff aus vielleicht doch mögliche Verbindungslinien zwischen dem neuen Mythus und der christlichen Religion[1]) zu ziehen, würde die Aufgabe dieses Aufsatzes überschreiten, der nur die historische Bedeutung von Bonus festhalten will. Diese sehe ich in dem ernsthaften und erfolgreichen Bemühen, die Religion intensiv in den Lebensprozeß einzuschalten, und gegenüber allen, gleichviel wie gearteten, widernatürlichen Bestrebungen, das Leben auf einen Generalnenner zu bringen und als ein Einheitliches, ein Totum zu fassen, an das unumstößliche Entweder-Oder zu mahnen: Polarität oder — Langeweile und Tod.

1) Zur Deutschen Glaubensbewegung nimmt Bonus eine sehr freundliche Stellung ein, wie aus seiner Mitarbeit an ihrem Organ „Deutscher Glaube" hervorgeht.

Besprechungen.

Das zum Thema dieses Heftes gehörende Schrifttum wächst ins Unermeßliche. Meist besteht es in Aufsätzen und Schriften, die bestenfalls für den Kampf des Tages Bedeutung besitzen, aber mit dem Tage vergehen. Hier seien 4 Schriften herausgehoben, die teils als wirkliche Helfer für den Kampf, teils als Zeichen der Lage besondere Bedeutung besitzen: die 1. gibt wertvolle Stoffe und Gesichtspunkte für die Auseinandersetzung, die 2. und 3. bezeugen den Zusammenhang der Deutschen Glaubensbewegung mit älteren theologischen und philosophischen Vorstößen, die 4. meldet katholische Ansprüche an.

Kurt Leese, Rasse — Religion — Ethos. Gotha, L. Klotz, 1934. 119 S. RM. 3.60.

Ein reiches, für die weitere Auseinandersetzung unentbehrliches Buch. L. ist durch seine Lebensphilosophie, seine hohe Wertung der Naturmystik und sein Christentum der „gläubigen Freiheit" (vgl. meinen Aufsatz: Krisis und Wende des christlichen Geistes? ZThK 1932) für die Mitarbeit an den neuen Fragen trefflich vorbereitet. Er ruft von dem „religiösen Kitsch", der in der Deutschen Glaubensbewegung mannigfach wuchert, zum sachlichen Denken. Dabei untersucht er zunächst Lage, Tragweite und Grenzen der Rassenkunde und wendet die gewonnenen Maßstäbe in selbständiger Tiefenbohrung kritisch auf die Religion der arischen Völker an. Der zweite Teil zieht die Verbindungslinien zu jenen Trägern der Lebensphilosophie von Heraklit bis zu Klages, die uns das Buch von 1932 vorgeführt hat. Der dritte Teil lenkt ausdrücklich zum Alten und Neuen Testament über. Das Ergebnis ist, daß der Mensch sich in der Religion auch übervölkisch und übernational verhalten kann, ohne sein Volk und die Erde, auf der er wuchs, zu verleugnen; das Christentum, dessen Wesen er in der Agape erkennt, „von deutscher Frömmigkeit . . . abzuschneiden, wäre Unsinn und Wahnsinn zugleich" (S. 112).

Hermann Mandel, Deutscher Gottesglaube von der deutschen Mystik bis zur Gegenwart. Leipzig, Armanen-Verlag, 1934. 159 S. M. 4.20 (3., selbständiges Heft einer Deutschtheologie als rassenpsychologischer, geschichtssystematischer Grundlegung völkischer Religionslehre).

M. hat die „Wirklichkeitsreligion", in die er den christlichen Glauben überführen wollte, nunmehr unter stärkerer Betonung des mystischen Zuges völkisch ausgeprägt. Die eigentümliche Zwischenstellung zwischen Christentum und Deutscher Glaubensbewegung, die er praktisch einnimmt, kennzeichnet auch das vorliegende Buch. Einen überaus reichen Stoff eng zusammenpressend, ist es keine leichte Lektüre, gibt aber dem kritischen Leser gute Belehrung. Im Gegensatz zu dem Dilettantismus vieler deutschgläubiger Schriften zeigt es die Sachkunde des gelehrten Theologen. Daher ist es als Ausgangsfläche für positive Durcharbeitung der Lage, auch in Arbeitsgemeinschaften, gut geeignet.

Hermann Schwarz, Christentum, Nationalsozialismus und Deutsche Glaubensbewegung. Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1934. 44 S. M. 1.60.

Das Heft stammt von einem Manne, der nicht nur wichtige religionsphilosophische Bücher geschrieben hat, sondern auch für Mitarbeit in der Apologetik mit dem theologischen Doktortitel belohnt worden ist. Allerdings hat er niemals einen Zweifel darüber gelassen, daß er in der deutschen Mystik, zumal in Meister Eckehart, den Höhepunkt der christlichen Entwicklung erkennt, und daß er im Anschluß an ihn die religiöse Entwicklung über den persönlich-gegenständlichen Gottesbegriff des überlieferten Christentums hinausführen möchte. Diese Überzeugung hat ihn, nachdem er begeisterter Nationalsozialist geworden ist, ohne Bruch mit dem Christentum in die Reihen der Deutschen Glaubensbewegung geführt. Freilich muß er dabei dem „Seelenfünklein" Eckeharts eine neue Prägung geben: es ist nicht „eine von der Umwelt abgeriegelte", sondern „eine ihr wesenhaft zugekehrte Innerlichkeit" (S. 37); „in uns klopft eine göttliche Wirklichkeit an, die sich selbst erzeugend durch die Weltgeschichte geht, indem sie als Volkheit im Volks- und Vaterlandserlebnis existiert" (S. 43). — Die philosophischen Zusammenhänge des Gottesgedankens der Deutschen Glaubensbewegung treten bei S. deutlicher zutage als anderswo; darum ist die Auseinandersetzung mit ihm wirklich lohnend.

Lothar Schreyer, Die Mystik der Deutschen. Vom Reich der Liebe. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, ohne Jahr (1933). 262 S.

Das Buch ist ein lehrreiches Seitenstück zum zweiten Aufsatz dieses Heftes und ein ebenso lehrreiches Gegenstück zu Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrh.s": es zeigt die „Mystik der Deutschen" im engen Bunde gerade mit dem Katholizismus. „Die Deutschen sind das Volk der — man könnte sagen — ‚realsten' Mystik"; darum wächst auch das Thomistische Lehrgebäude, die Einheit von Scholastik und Mystik, „aus germanischer Seele" (S. 14 f.), und die Bestimmung der Deutschen ist es, das Reich Gottes auf Erden zu schirmen. — Schon diese Andeutung zeigt den romantischen Charakter des Buches. Es ist zweifellos eindrucksvoll; aber nicht durch Klarheit der Begriffe, etwa der Mystik oder des Deutschen, sondern durch suggestive Sprache, Kraft der religiösen Überzeugung und Fülle der historischen Gesichte. Wir erhalten zunächst geschickte kleine Bilder der katholischen Mystik bis zu der „Theologia deutsch" und der „Nachfolge Christi" (auch des Meisters Eckehart, der ganz katholisch verstanden wird), sodann Bilder aus der mit dem Humanismus und Luther anbrechenden Entwicklung, natürlich immer nach katholischen Maßstäben gedeutet und so, daß die Jesuiten P. Canisius und Fr. von Spee, sowie Angelus Silesius besonders helle Punkte sind; in der „Krise des Christentums", bezeichnet durch den deutschen Idealismus, die Herrschaft der Technik, Nietzsche und den Haß der Völker gegen Deutschland, kommt die Mißentwicklung offen zum Ausbruch. Aber die das ganze Leben ergreifende Erschütterung bedeutet zugleich die Weltwende: „Gottbegnadet will das Volk wachsen aus eigenem Blut und eigenem Boden unter dem Himmel Gottes.... Da klingen nun

vertraut und nah die Stimmen unserer großen religiösen Menschen, die wir die deutschen Mystiker nennen, ... und sagen uns das, was in unserem Herzen still geschrieben steht" (S. 218); nach dem alten Schema der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung wird zum Schluß noch einmal der katholisch-mystische Weg dem heutigen Deutschen empfohlen. — Das Buch dient wesentlich dem Ringen des Katholizismus um die Seele unseres Volkes (merkwürdig genug in der Hanseatischen Verlagsanstalt!); und wieder ist es das in der Mystik waltende Moment der natürlichen Religion, das durch seine schlichte Tiefe die Vermittlung bilden soll. Inwiefern die Mystik deutsch oder christlich und die deutsche Mystik von fremder verschieden ist, wird nicht untersucht.

Leipzig. Stephan.

*

Das vorliegende Heft trägt zwiefach ein besonderes Gepräge. Sachlich sind all seine Beiträge dem einen großen Ziel gewidmet: Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung. Sowohl ihre systematische wie ihre historische Problematik, sowohl ihre heutige Zuspitzung wie ihre geschichtliche Vorbereitung kommen zu Wort. Möchte das Heft dazu helfen, daß Kirche und Theologie immer kräftiger von bloßem Geplänkel zu wirklichem Ringen mit dem Gegner übergehen, der aus dem Nationalsozialismus starke Kraft für seine eigenen älteren Anliegen schöpft. Es steht hier alles auf dem Spiele, was die Geschichte unserm Volk und unserer Kirche durch die Aufnahme des christlichen Glaubens in das Deutschtum geschenkt hat. — Ein willkommener Zufall bringt es mit sich, daß eben dies Heft drei Männer zu ihrem 70. Geburtstag grüßen darf, deren Lebenswerk mit seinem Inhalt eng verbunden ist. Die Schriftleitung schließt sich den in den Einzelwidmungen liegenden Wünschen freudig an. Das gilt in erster Linie für Professor D. Titius an seinem bevorstehenden Ehrentage; er steht der ZThK am nächsten, sofern er 1907—17 zu ihrem Herausgeberkreise gehörte, und er hat während der letzten Jahrzehnte durch seine umfassende Arbeit an den Weltanschauungsfragen den Kampf mit der Deutschen Glaubensbewegung verdienstvoll vorbereitet. Aber die Selbstbesinnung des Glaubens ist nicht bloße Sache der akademischen Zunft, und so darf die ZThK in Johannes Müller und Arthur Bonus auch zwei Männer begrüßen, die im weiteren Sinne — beinahe gegen ihren Willen — Mitarbeiter der „systematischen" Theologie geworden sind. Indem sie das „Systematische" zugunsten der Lebens-, d. h. auch Volksverbundenheit in Frage stellten, halfen sie an ihrem Teile Türen und Fenster aufstoßen, durch deren Schließung menschliche Sorge den Atem der Wirklichkeit immer wieder so gern von der Theologie fernhalten möchte. Das bedeutet neue Fragestellungen und Anregungen, für die der Systematiker auch dann alle Ursache hat dankbar zu sein, wenn er gegen ihre Träger streiten muß. Gott schenke den drei Jubilaren noch lange ein segensreiches Wirken! St.

Das Luthertum als Konfession.

Von D. Ferdinand Kattenbusch, Halle.

(K. Eger zum Gruß am 70. Geburtstag.)

Was ich im weiteren biete, hat seine Veranlassung durch zwei neueste Werke, vorab das des Erlanger Theologen W. Elert: „Morphologie des Luthertums", sodann des Leipziger Philosophen O. Dittrich, „Geschichte der Ethik von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters" [1]). Sie berühren sich ja nur stück- oder strichweise. Aber sie gehören doch zusammen als Charakteristiken des Luthertums, wenigstens seiner in der ersten Periode des Daseins, das es als „Konfession" hatte, d. h. bis zum Ausgange der „orthodoxen Zeit". Dittrich sieht da erst den eigentlichen Einschnitt in der geschichtlichen Entwicklung des Abendlandes nach Überwindung der Antike. Elert hat durchaus eine andere Grundauffassung von der historischen Bedeutung der Reformation, Luthers

1) Werner Elert, Morphologie des Luthertums, 1. Bd. „Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrh.", 1931, 465 S.; 2. Bd. „Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums", 1932, 544 S. L. G. Beckschе Verlagsbuchhandlung, München. — Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart; 4. Bd. „Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters", 1. Teil „Die Reformatoren u. d. lutherisch-kirchliche Protestantismus", 1932, 570 S., Verlag von Felix Meiner, Leipzig. — Dittrich hat über 100 Seiten auf Register verwandt, besonders bezüglich der „Begriffe"; das ist durchaus dankenswert. Elert bietet für Bd. 1 nur 10 Seiten, eigentlich nur die „Namen" der benutzten bzw. zitierten Autoren, in Bd. 2 für „erwähnte Personen" 15 Seiten, für „die erwähnten Länder und Orte" 8 Seiten; schade, immerhin trifft man zum voraus genauen Überblick über den „Inhalt" (die Themata) der „Kapitel".

und der im wesentlichen als klassisch gedachten Ausprägung des Protestantismus zu „konfessions"gebundenem Luthertum; er blickt auch (zumal im 2. Bande) durch das ganze Werk hin weiter als nur bis zum Ende des 17. Jahrh.s. Dennoch kann man nicht wohl die beiden bedeutenden Werke einfach voneinander absondern bei Beurteilung des „Luthertums" als geschichtlicher Kirchenbildung. So habe ich den Auftrag, sie beide in der ZThK zu „besprechen", geglaubt in der Art übernehmen zu dürfen, richtiger gesagt: zu „sollen", daß ich sie unter Berücksichtigung der verschiedenen Themabegrenzung, die sie haben (sie gehen nur in bestimmtem Grade parallel: in bezug auf die „Ethik"; s. bei Elert Bd. II), miteinander vergleiche und — bei der Knappheit des Raums, der mir zur Verfügung gestellt ist — in ihren Maßstäben „historischer" Art beurteile.

1. Vorab also kommt Elerts Bd. I für mich in Betracht (er ohne Dittrichs Werk). Ich will sogleich sagen, daß das Werk in seinem überaus reichen Inhalt sehr hoher Ehren wert ist. Es steht neben dem im einzelnen ja eingehender schildernden, die „Autoren" vollauf zu Wort bringenden, weil den historischen Faden, die „Entwicklung" der Theologie in der Zeit, die in Betracht kommt, genau verfolgenden Werke von O. Ritschl (Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde, 1907—27: nur bis zum Ausgang des 17. Jahrh.s), neben ferner Reinh. Seebergs Dogmengeschichte, Bd. IV, 1 [4], 1933, 2 [3], 1920 (der übrigens wie O. Ritschl nicht bloß die „lutherische" Theologie im Auge hat), durchaus als eine glänzende Leistung da. Wenn ich so urteile, soll das nicht heißen, daß ich alles bei E. richtig und ausreichend fände, lauter „Fortschritt" über die älteren Werke hinaus. Er hat überall spürbar seine Schranke an persönlicher Gebundenheit in den „Bekenntnissen" als solchen. (Wiederum soll das nicht bedeuten, daß die Bekenntnisse nach meiner Anschauung kein Segen für den Protestantismus, speziell das Luthertum, gewesen seien, noch immer zu sein „vermöchten".)

E. beginnt mit einem „Abschnitt", den er überschreibt „Der evangelische Ansatz", scl. des Luthertums, und den er in zwei „Kapitel" zerlegt: 1. „Unter dem Zorne Gottes", 2. „Vom Evangelium". Es ist der entscheidende Punkt an E.s Deutung des Luther-

tums, nämlich vorab dessen ursprünglicher, nicht bloß wie eine Erstlingsstation zu beurteilender, sondern als sein eigentlicher Grundwille, der bleiben „müsse", wenn es selbst echt bleiben solle, anzusehender religiöser Intuition, seiner Gottesidee, daß Luthers Gedanken von einem „Zorne" Gottes so betont wird, wie E. tut. Der Zorn Gottes ist das „Urerlebnis" des Reformators, die Erinnerung daran ist nie in ihm erloschen. Das „Erlebnis", das ihn zum Schöpfer des Protestantismus machte, war nicht es, sondern das sog. Turmerlebnis, das „plötzliche" Aufsteigen eines neuen Verständnisses dessen, was die Bibel Röm. 1, 17 sage: dies Wort „überkam" ihn, schuf ihm den protestantischen Blick, wie eine Offenbarung. Für Luther ist dieser entsprechend das Positive des Evangeliums, allgemeiner ausgedrückt: des Christentums, des „Glaubens", gegeben in der „Gnade" Gottes, ihr als unbedingt gewisser und „vernunftmäßig" gar nicht zu begreifender Liebe zum Sünder. In der Tat ist es der historisch durchgreifende Fortschritt des Protestantismus, der ja primär Luthertum ist, der tiefste Durchbruch zum Verständnis dessen, was „der Mensch", die Menschheit als solche an Jesus Christus habe, wie Gott in Luther ihn (den „Durchbruch zum Vollevangelium) den Christen geschenkt, daß auch dem sittlich ernstesten solcher Hochmut unmöglich ist, weil er sich, solange er sich kennt und auch „in Zukunft" allein „denken" kann, als „bloßer Mensch" verloren weiß, „an sich" wertlos vor Gott, mehr als das: stumpf, ja feindlich gegen ihn, dies so in Verantwortlichkeit für sich und sein „Wesen", daß ihm der Gedanke des „Zornes" Gottes über ihn, ja die ganze Menschheit, letztlich wie selbstverständlich erscheint. Von „Luthertum", Protestantismus, evangelischem Christentum ist ja nicht zu reden, ohne daß Gottesglaube vorausgesetzt wird. Und Luther ist es gewesen, in welchem das Sündenbewußtsein, generell wie personell, so „unbedingt", so unabweisbar", erstand, daß der Gottesglaube zunächst nur „Angst", Verzweifelung, schaffen „könne", tatsächlich irgendwie im Hintergrund der Seele stets „mit" sei. Am Evangelium erkannte Luther das letztere Moment freilich als „satanische" Versuchung, denn das Evangelium fordere Glauben an un-

bedingten Vergebungswillen Gottes und tatsächlich von ihm stets geübte „Gnade". Ich hoffe, daß ich E.s scharfgeschliffene, aber in sich selbst, in Lebenhaftigkeit, ja höchst komplizierte, im Blick gerade auf Luther nur in gespanntester Umsicht „ganz" klarzumachende Gedanken über den „Ansatz" des Luthertums (sie umfassen bei ihm rund 120 Seiten) richtig vorgeführt habe. Sie sind sachlich — will sagen: zur richtigen Bewertung dieses „Ansatzes" — doch belastet durch ein Versehen, nämlich in Hinsicht dessen, was bei Luther immerhin nur individuell gültig war, im „Luthertum" auch Fehldeutung des „Christentums" erzeugte, freilich lebenhaft von seinem prinzipiell verstandenen „Ansatze" aus überwindbare. E. stellt Luthers Gedanken zuletzt, wie er richtig sieht: in konkreter Zuspitzung, so dar, daß es dem Reformator als „Erkenntnis" gegolten habe, Gott „wolle" den Menschen vorab als „Sünder", mache ihn selbst zu solchem, „um" Gnade zu üben. Wie E. Luther schildert, stand es diesem fest, daß der Mensch zunächst Sünder sein „solle", Gott ihn selbst in die Sünde gestoßen, in „Adam" ihn willentlich in ihm, dem Menschen, unüberwindbare Sünde „verstrickt" habe. Er kopuliert im „Ansatz" des Luthertums die Ideen der Rechtfertigung aus Gnade und der Vorausbestimmung zu Sünde für den Menschen. Und er sieht ein Abgleiten des Luthertums von seiner Uridee überall da, wo die Idee von etwas „autonom" Gutem im Menschen auftaucht. Nun muß man ihm freilich auch da zunächst recht geben, wenn einfach die Empirie unseres Christentums in Betracht kommt. Was „das Gute" sei, weiß der Mensch nicht kraft seiner Vernunft, weiß er erst seit Jesus Christus, durch den „ganz" erst in diesem sich „offenbarenden" Gott. Daß es die „Liebe" ist, leuchtet ihm dann freilich auch ein, aber doch eben nur so, wie „Offenbarung" überzeugt. Ferner: Noch nie hat ein echter evangelischer Christ das Wort des Paulus Röm. 3, 23, daß wir „allzumal" Sünder, und Eph. 2, 3, daß wir „Kinder des Zorns von Natur" seien, beanstandet. Aber da tritt doch die Schranke in E.s Urteil zutage; der evangelische Glaube (die innere Zustimmung, das „Vertrauen" zur „Gültigkeit") versagt sich dem Gedanken, daß, was die Bibelworte sagen, auch Gottes „Grund"-

wollen bekunde, daß Gott die Menschen so und prinzipiell „zunächst“ nicht anders „wolle“. Freilich hat E., wie Luther, recht, wenn er im Einzelfall, in der schlichten Empirie vielleicht jedes Menschen immer wieder, die Sünde als „unwiderstehlich“ denkt: Ja es ist glaubbar, daß Gott den Christen, gerade ihn, um ihn vor geistlichem Hochmut zu bewahren, bei solchen zu „retten“, zu Fall kommen läßt, ihm „nicht hilft“, ihn geradezu in Versuchung „führt“. Und es ist doch nicht dem Evangelium gemäß, daß Gott „niemand“ darohne rette. Im Gegenteil, der entscheidende Gedanke bleibt für den Christen der, daß er „in Christo“ frei zum Guten sei, wo und wie immer die Versuchung ihm nahe, gerade auch, wenn ihm der Eindruck entsteht, daß sie ihm von Gott her komme, bei ihm im „Glauben“ wurzele. (Wenn nicht „der“, so kann doch „das“ Glauben den Menschen, der seiner Schwäche und der Gefährlichkeit jedes Moments nicht gedenkt, in falsche Sicherheit wiegen; es ist Gottes „Erziehungs“weisheit, die den allzu „sicheren“ Gläubigen fallen läßt, zu Fall bringt.) Empirisch ist Gewissensangst, gegebenenfalls momentane „Verzweifelung“, von Gott gefordert, weil „sittlich“ schlichtweg berechtigt. Gott kann und darf seiner, auch „in Christo“, nicht spotten lassen. Aber prinzipiell und „religiös“ gilt, daß Gott nie die Sünde „wolle“. Auch Luther denkt nicht, daß Gott sie je um ihrer selbst willen wolle, an ihr seine „Lust“ habe. Aber er theoretisiert, „dogmatisiert“ falsch, was empirisch-konkret vielleicht (für den Einzelnen als solchen) gilt, daß Gott ihn straucheln, fallen lasse, ja „mache“. Es ist sehr wesentlich, das nur empirische und das prinzipielle Moment in Luther entsprechender, in diesem Sinne „lutherischer“ Frömmigkeit zu unterscheiden. E. legt zu viel Gewicht auf das Angstmoment des „Glaubens“. Es gehört nicht begrifflich „notwendig“ zu ihm. So gewiß es richtig ist, daß sein Fehlen beim Lutheraner oft Flachheit, Trivialisierung, Verstumpfung der Idee von Rechtfertigung „aus dem Glauben“ bedeute, so kann es doch auch früh und dauernd gewonnener (von Gott geschenkter) Glaubens friede und das sein, was Luther die „Freiheit eines Christenmenschen“ nennt: der Christ muß nicht durch „Angst“ vor Gott und seinem „Zorne“ hindurchgegangen sein.

Er kann füglich auch von Gott schlichtweg auf die Straße geführt sein, die Luther erst „brechen" mußte, in der Erinnerung behielt als unter schrecklichsten Ängsten unvermutet „gefundene". Hierzu noch Eines: Luthers Grenze als Theolog war sein anstudierter „Nominalismus" und seine darin begründete Erschlossenheit für die Prädestinationsidee. Auch E. sieht, daß das „Luthertum" in bezug auf diese „Lehre" seines Meisters am frühesten „unruhig" wurde, an ihr (freilich nicht gerade glücklich) „doktorte". Schon Melanchthon wagte es nicht, da Luther kurzweg zu folgen. Ja Luther selbst empfand, daß er in bestimmten Sätzen sich dessen nicht bewußt gewesen sei, unvorsichtig zu reden. Er tritt, zumal in de servo arbitrio, auch für „doppelte Prädestination", eine „Erwählung" nur bestimmter Menschen zum „Heile", die aprioristische „Verwerfung" anderer ein. Zum Schlusse kommt er da doch dazu, sich zu erinnern, daß es drei lumina gebe, die der Christ für seine Gedanken über Gott unterscheiden müsse, das lumen legis (A. T.), gratiae (N. T.), gloriae (dereinst, im „Himmel"): in letzterem, dem eigentlich ganz zum „Sehen" befähigenden werde der Mensch wohl erkennen, daß Gottes Prädestination der Einzelnen nicht willkürlich, sondern erwogen und begründet sei; auf Erden müsse der Christ nur mit „doppeltem" arbitrium Gottes „rechnen" und sich einfach Gott überlassen. Habe jemand „Glauben" an Vergebung seiner Sünden, so dürfe er gewiß sein, in Gnaden bei Gott zu sein. Denn solches Glauben wecke der Mensch sich nicht selbst, sondern „erhalte" er als „donum" durch Gottes „unbegrenzte" Zusicherung seiner Gnade in Bibelworten. (Daß es gerade auch Bibelworte für die gemina praedestinatio gebe, er selbst in de s. arb. solche zu rückhaltlos dem Erasmus vorgehalten habe, vergaß Luther in seiner Spätzeit gewissermaßen.) Zu voller Ausschaltung des Nominalismus kam Luther nicht. Scharf zwischen arbitrium und voluntas, zwischen cogere („supprimere") und superare zu unterscheiden, gelang Luther in Hinsicht auf Gottes Tun nicht. Und den „Lutheranern" auch nur in Unsicherheit über das „wie". Sie verloren sich in der Aufklärung fast in Pelagianismus. Im Pietismus vorher in angequälter, nur zu oft bloßes „Getue" darstellender Bußfertig-

keit oder Christus-Sentimentalität. Die Reformierten, Calvin (der Kelte!), fanden sich leichter ab mit der Idee eines „Beliebens" in Gott, des „Rechtes" Gottes, nach solchem über die Menschen zu „verfügen". (Der Kelte, der Franzose [rassenhaft solcher] will Gott das „prestige" rückhaltlos belassen, zugestanden wissen, der Germane Luther kommt letztlich nicht los von dem Eindruck, daß wahre „Vornehmheit" ein „Belieben" nicht kenne — ihm leuchten als „überwindend" für die Seele die neutestamentlichen Ideen von *βασιλεία* und *πατριά* Gottes, des absoluten Herrn, der gerade als solcher innerlich in *ἀγάπη* „gebunden", in solcher „ohne Seinesgleichen", der „Höchste" sei [1]).

Ich muß im weiteren wohl etwas summarischer verfahren. Es ist mir gegenwärtig, daß E. stets so umsichtig und vorsichtig formuliert, daß es schwer ist, zu referieren. Die Grundlinie seiner Idee über das, was als Erstes zum Luthertum gehöre, meine ich richtig angedeutet zu haben. Der zweite „Abschnitt", S. 157—351, gilt im 1. „Kapitel" (im Buche als solchem als 3. gerechnet) dem Dogma, im 2. (4.) der Kirche. Was das erstere betrifft, so handelt es sich in entscheidendem Maße um die altkirchliche Trinitätslehre

---

1) Ich habe wiederholt Luthers Gedanken von der Rechtfertigung, daneben der Prädestination beleuchtet. Ersteren zuletzt in dem Aufsatz „Die vier Formen des Rechtfertigungsgedankens" (Zeitschrift für Systemat. Theologie, 10. Jahrg. 1932), wo ich Luthers „Form", speziell in bezug auf den Gedanken vom „Zorn" (der für ihn dem der „Liebe" nicht „entgegengesetzt" ist, sondern „scheint", in voller Realität!), bzw. den von der „Genugtuung", analysierte. Zu der Idee der Prädestination s. von mir zuletzt „Reformatorisches"; Stud. u. Krit., 103. Bd., 1931. — Sowohl bei der Darstellung des Rechtfertigungs- wie des Prädestinationsgedankens Luthers ist E. nicht zu richtigem Verständnis von Luthers eigenartiger Idee des Deus absconditus gelangt; er nennt, S. 53, meinen Aufsatz und F. Blankes Schrift, bleibt aber, ohne sich damit auch nur andeutungsweise auseinanderzusetzen, bei der immer noch herrschenden falschen Auffassung, daß Gott nach Luther im Geheimen sachlich zum Teil anderes wirke, als der Offenbarung in Christo entspreche. Aber Luther will mit der Bezeichnung als absconditus Gott vielmehr als überall (auch „in Christo", als Mensch gewordener) unter einer Hülle („larva"), wie unter einer Maske („vermummt") wirkend kennzeichnen. Vgl. von mir „Luthers Pecca fortiter" („Studien zur syst. Theol.", Festschrift für Th. Häring, hrsg. von Fr. Traub, 1918).

und Christologie. Daß Luther und Melanchthon, das Konkordienbuch, gar die Orthodoxie sie rundum anerkennen (wenn auch mit abstrakten Vorbehalten für das „Wort Gottes"), ist gar nicht zu bezweifeln; daneben nicht, was ich schon 1883 in „Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen" darlegte, daß dabei der „evangelische" Heilsgedanke in sie eingetragen war: Luther ist überzeugt (ist auch als Dogmen historiker [um nicht die Vorstellung zu erwecken, daß er da wie ein „Laie" zu gelten habe] durchaus nicht „kenntnislos"), daß sie „eingestellt" sind auf diesen (sollten sie es nicht sein, ja sich zeigen, daß sie es nicht seien, so seien sie „natürlich" preiszugeben.) E. beachtet das durchaus. Er erschrickt ein wenig vor dem Ausdruck der Augustana, daß das decretum Nicaenae Synodi „credendum" sei, denn das credere gelte für Luther und entsprechend fürs Luthertum doch keiner bloß „kirchlichen" (menschlichen!) Statuierung für „Glauben". Vorsichtigermaßen sei auch bei Melanchthon und überhaupt den alten Theologen der eigentlich gebräuchliche, in Überlegung gewählte Ausdruck dem „Dogma" gegenüber recipere oder amplecti. Aber es ist doch praktisch zu einfachem „obedire" dem altkirchlichen Doppeldogma gegenüber gekommen. Und das gilt im „konfessionellen" Luthertum bis zur Stunde. Es hat sich zum Teil recht schlimm ausgewirkt, daß dieses Dogma wie ein noli me tangere angesehen wurde, noch immer wird. „Spekulative" Unter- oder Überbauung hat es zumal seit dem Ende der Aufklärung genug gegeben. Aber die denkerisch gebildete Laienwelt läßt sich dadurch nicht gewinnen. Die nackte These, daß Jesus Gott „sei", wird sich schwerlich wieder durchsetzen. Als ökumenische Konzils- und protestantische „Bekenntnis"bestimmung kann sie „juristisch" Theologen auferlegt werden. Wie immer, wenn der Pendel der Ideen nach bestimmter Seite zu weit ausgeschlagen, die umgekehrte „Theorie" radikalisiert wird, ist die alte „ontologische" Trinitätslehre von Gott und die „Zweinaturen"lehre von Christus weithin „leere", nicht mehr von Glauben im Luthertum getragene „Doktrin" geworden. Das ist — die Gegenwart zeigt es unverkennbar — eine hohe Gefahr unserer „Kirche". Denn das „Gott war in Christo" muß bleiben, wenn nicht das „Christentum" über-

haupt absterben soll. Aber es muß theoretisch („theologisch": Philosophie [Spekulation] ist da gleichgültig), „biblisch" ganz anders verdeutlicht werden, als unsere lutherisch-„kirchliche" Lehrtradition vermag. (Man hat als Theolog nicht etwa Anlaß, das altkirchliche Dogma wie eine „Häresie" zu betrachten, aber „Ortho"-doxie ist sie auch — nicht mehr: theologisch verlangen die Gottes- und Christus„schau" Luthers einen „Neubau"!)

Ich habe damit schon die lutherische „Lehre" von der Kirche berührt. Was E. konkret da bietet, ist lehrreich, großenteils richtig, wie alles bei ihm. Seine „Perspektive" reicht nur nicht weit genug. Luther selbst hat den Grundgedanken der ecclesia völlig zutreffend als communio sanctorum h. e. fidelium erfaßt, beide Momente, das der „Gemeinschaft" wie des „Glaubens" keinen Augenblick unvorsichtig sich auswirken lassen [1]). Die Augustana ist schon, wenn nicht unvorsichtig, so unklar hinsichtlich ihrer konkret-christlichen Bedeutung. Es geht um das Verhältnis von Kirche und Kultgemeinde, bzw. auch „Familie" und „Obrigkeit", die Luther unter den gleichen charakteristischen Titel von „Hierarchien" stellt, d. h. als sämtlich direkte Gottesordnungen zu letztlich gleichem Zwecke, den Christen als „Gläubigen" zu helfen, solange sie auf Erden leben müssen. E. bietet

1) E. hat die Abhandlung von Theod. Pauls „Gemein»schaft« der Heiligen bei Luther. Das Wort und die Sache" (Stud. u. Krit., 102. Bd., 1930, S. 31—60), wie es scheint, nicht kennengelernt. Das ist zu bedauern; sie ist überaus lehrreich. — Ich habe in den Stud. u. Krit. sechsmal ein besonderes Lutherheft („Lutherana", I, 1917, als letztes, VI, dasjenige, in dem der Aufsatz von Pauls steht) herausgegeben. Auf einige Aufsätze darin nimmt E. Bezug. Es soll kein Vorwurf sein, daß er die meisten ignoriert; einige hätten ihm Dienste getan (so die von O. Albrecht und A. Hardeland über „Luthers Erklärung des Ersten Gebots", Luth. I, bzw. II [1919]). U. a. übersieht E. auch K. Thieme, „Zu Luthers Anschauung von der Seligkeit in den Katechismen" (Stud. Krit. Bd. 101, 1929, S. 91—121) und seine Auseinandersetzung mit K. Holl. Th. steht Elert zur Seite in dem, was dieser über „Luthers Heilsegoismus" ausführt (S. 61 f. u. S. 189 f.). Übrigens gehört es zu den sachlichen Lücken in E.s Darstellung des Luthertums, daß er der Vorstellung vom Wesen der Seligkeit in ihm nicht thematisch genau nachgeht. Nirgends ist das Luthertum katholischen Ideen näher geblieben als da!

so reiche Ausführungen über alle „Formen", die die Kirche als Kultgemeinde hat oder verlange, daß ich sein „Wissen" nur bewundern kann. Aber, wie gesagt, seine Perspektive ist nicht weit und glaubensfrei genug. Es ist doch nicht zufällig, daß viele unter uns sich gern als „christlich", nur mit Reserve als „kirchlich" angesehen wissen wollen. Ist es nicht das Dogma, das sie schreckt, so die Sakramente, mindestens das Abendmahl. Wie bei der Christologie gibt es auch hinsichtlich des letzteren eine Grenze, hinter die man nicht zurückweichen darf, wenn man nicht das Evangelium verkennen, „Christ" zu sein in Eigenwillen sich zurechtlegen will. Luthers Theorie vom Abendmahl, sie fast der Hauptanstoß für eine Union der evangelischen „Konfessionen", ist nicht mehr die römische und findet doch nicht den vollglücklichen Ausdruck für seine eigene Intuition. E. meint, S. 279, sie sei „im entscheidenden Anliegen volkstümlich geworden". Denkt man an Landgemeinden, so mag das noch immer gelten (da ist es zweifellos nachwirkende „katholische" Empfindung). Ich habe in einem Aufsatze, den E. noch nicht benützen konnte, die sog. „Konsubstantiationslehre" Luthers beleuchtet (in der Festschrift für Joh. Ficker, 1931), sie ist frei von aller „magischen" Auffassung, aber schwer dem Nichttheologen „verständlich" zu machen. Was ich in dem Aufsatz über Luthers Gedanken von Christi gottmäßiger ubiquitas nachweise, ergibt einen praktisch anderen, „geistigeren", das „Wort" eigenartiger bewertenden Grundzug, als E. (S. 195 ff.) erkennt: Luther denkt Christus im Abendmahl nach Analogie seiner Idee vom Deus absconditus, wie ich hier nicht näher darlegen kann. Das Luthertum kann Luthers Intuition von „personenhafter" Gegenwart Christi beim (im) Abendmahl nicht abweisen, wird aber gut tun, der Theologie zum Bewußtsein zu bringen, daß Luthers „Theorie" nicht als das letzte Wort gelten könne, so genial sie unter Voraussetzung der Zweinaturenlehre ist. Es kann einen nicht wundern, daß lutherischen Laien das Abendmahl im Grunde „unheimlich" dünkt, oder sie antreibt, es wie bloßen „Brauch" von Zeit zu Zeit „mitzumachen", möglichst ohne „Gedanken", in „feierlicher" Stimmung, wenn es gehe. Pflicht der Theologie ist es, zu betonen, daß der Gedanke von Christus

wie Gott in die Transzendenz führe, d. h. in ein „Geheimnis", das in „Offenbarung" zwar Bezeichenbares, aber Un„begreifliches" (nicht „vernunfthaft" Sicherbares) einschließe.

So reich E.s beide Abschnitte sind, die bisher besprochen wurden, so sind sie bei dem Thema „Morphologie" des Luthertums wohl zu einseitig durch den Gedanken der „Gestalt" bestimmt. Zwar das sei alsbald mitbemerkt: E. macht auch, wo er die Gestaltungen im Auge hat, diese kaum anschaulich (d. h. er „schildert" sie nicht), sondern stellt sie wesentlich bloß ins Licht der für sie geltenden, mannigfach unter Streit geübten „Lehren". Es ist ja freilich viel schwerer, den „lutherischen" Gottesdienst einheitlich zu zeichnen, wie etwa den der orientalischen Kirchen, oder der römischen und anglikanischen. Aber ich meine darauf aufmerksam machen zu sollen, daß E. wesentlich eben nur an die „Theorien" des Luthertums, ihre Wechselfälle und „bekenntnismäßig" zwar relativ, aber doch eigentlich nur juristisch „gesicherten" (nach Aufleben der Orthodoxie im 19. Jahrhundert nur strichweise wieder wirksam gewordenen) Thesen denkt. Die Formen der praktischen Frömmigkeit kommen bei ihm nicht ausreichend zu ihrem Recht. Nur den Gedanken der unio mystica cum Christo zieht E. eingehend in Betracht, bei Luther und einer Reihe, wie sie meinen, treuer Lutheraner (zumal Phil. Nicolai), die doch auch nach seinem Urteil weit von Luther abweichen. Es ist m. E. zum Teil ein Streit um Worte, ob man Luthers Gedanken von der Innigkeit des seelischen Verhältnisses der „Gläubigen" zu Christus „Mystik" zu nennen habe, nennen dürfe: sachlich geht es darum, ob geistiger Eros zur Agape zwischen dem Christen und Christus (oder auch Gott) „gehöre". Was ich, aufs Ganze der „lutherischen" Frömmigkeit geblickt, bei E. vermisse, ist Vollachtsamkeit auf die Kirchenlieder. Denn sie sind — bis zur Stunde — das einflußreichste religiöse Element der lutherischen Kirche. Paul Gerhardt „berührt" E. (nach dem Register I, 450 bzw. II, 525) nur neunmal; II, 168 „nennt" er einen Gerok, A. Knapp, J. Sturm, Spitta und einige weitere, um die „enge Verbundenheit des Luthertums mit dem volkstümlichen Schrifttum und der deutschen Dichtung überhaupt hervorzuheben". Das ist an sich beachtlich und erfreulich, aber

es ist doch nebensächlich. Und es ist ein Mangel, daß E. die Einheit und Unterschiedlichkeit, vollends die eigentliche Signatur der „lutherischen" gemeinschaftlich oder individuell geübten oder verlangten „frommen" Lebenshaltung nicht eigens charakterisiert [1]).

Eigenartig und sehr anzuerkennen ist in Bd. I der „Dritte Abschnitt" (S. 355—456) mit dem Titel „Weltanschauung". Er hat wieder zwei Kapitel: 5. „Die Welt als Raum", 6. „Die Zeit". Hier bringt E. eine Fülle von Fragen zur Sprache, alle mit gediegener Gelehrsamkeit (wie ich doch betonen muß, „theologischer", weniger „allgemein" wissenschaftlicher Art) [2]). Es gelingt den alten Dogmatikern noch kaum, sich „naturwissenschaftlich" von Aristoteles frei zu machen. So gewiß aus Luthers grundsätzlich „christologischer" (sonach transzendentaler) Weltanschauung (Welt„deutung" = „Bewertung") eigenartige Fragen entstanden, so wissen die Dogmatiker ihrer doch kaum anders als im Festhalten an gewissen „Formeln" Herr zu werden. Ganz zumal in Hinsicht der Eschatologie. E. hat recht, wenn er Althaus' d. J. Meinung, die orthodoxen Theologen hätten nur eine „Individualeschatologie" gekannt, ablehnt (ich verstehe freilich die Leidenschaftlichkeit [S. 449] nicht, die ihn da erfüllt: praktisch stand doch unverkennbar der Gedanke vom „Ende" des Einzelnen, als Gläubigen oder Ungläubigen, im Vordergrund: man denke zumal an die Lieder eines Gerhard usw.). Die „Dogmatiker" fassen (ich möchte sagen: natürlich) die Ideen des

1) Es ist ein sehr richtiger Gedanke, der sich ausspricht in dem Titel eines Vortrags von F. Niebergall, Das Gesangbuch als kirchl. Bekenntnis, 1931.

2) Eine Art Vorspiel zu diesem „Abschnitt" ist im ersten das 5. Stück des 1. Kap., S. 44—52: „Natürliche Theologie". Dort handelt es sich speziell um das sittliche Bewußtsein „des" Menschen und um die Frage der Einstiftung des „Gesetzes (Gottes)" in es. E. zeigt, wie Melanchthon da von Luther abweiche und in dieser Beziehung auf die Orthodoxie gewirkt habe. Vor ihm ist Troeltsch dem auf die Spur gekommen, s. seine Schrift „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon", 1891. (Mel. an zweiter Stelle, weil der Hintergrund für Joh. G.s „Lehre".)

Weltuntergangs, Wiederkunft Christi zu einem Endgericht und überhaupt die biblischen Schauungen ins Auge. In aufrüttelnder Lebhaftigkeit spricht Luther von „Tod" und „Leben" als den Mächten Gottes und Fernblicken des Glaubens. Doch dann, im 17. Jahrh., bleibt alles stecken in „biblischen" Ausdrücken, gemäß der Luthers Bibelidee verengernden Lehre nicht sowohl vom „Worte", als „Worten" Gottes, die in der „Schrift" als Inspiration den Weg zur „Wahrheit" wiesen. Es überrascht nicht, daß die Katastrophe der „Aufklärung" folgte. Am wertvollsten waren die „theologischen" Betrachtungen der „Leids" („Kreuzes"). Indes ist überall bei E. so viel konkret wertvolles Material aus der theologischen Literatur erhoben, daß ich nur empfehlen kann, sein Werk zu lesen. (Auf Prinzipielles komme ich noch zu sprechen.)

2. Ich komme zu E.s zweitem Bande, der das Luthertum unter dem Gesichtspunkt seiner Ideen über das weltlich-soziale Leben betrachtet. Er ist im Grunde Darbietung der ethischen „Morphologie" desselben, nach der dogmatischen. Und da begegnet E.s Werk sich mit dem von O. Dittrich[1]). Letzteres gilt ja nicht nur Luther und dem Luthertum, es gilt ganz ebenso Zwingli und Calvin. Analog komparativ ist E.s Beleuchtung der „lutherischen" Lehren nicht eingestellt. Vergleiche ich, was E. und D. in bezug auf letztere (auch D. hat nur „Lehren" zum Objekt) entwickelt, so sind sie sich in Gründlichkeit der Quellenerforschung durchaus ebenbürtig. Aber sie zeigen relativ eine Differenz, sofern D. überwiegend die Personalethik, E. die Sozialethik im Auge hat (im einzelnen ist D.s Werk vielfach mit E.s 1. Band zu vergleichen, wo die sittliche Auswirkung des Rechtfertigungsglaubens als mit zum „Ansatze" des Lutherthums in der Reformation gehörig nicht etwa bei Seite gestellt,

1) Ich besprach dieses kurz ZThK. 1933, S. 286 ff.; dem ihm vorangeschickten, in ihm als „Erster Abschnitt", S. 2—79 kürzer wiederkehrenden Buch „Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt", 1930, widmete ich eine genauere Anzeige in „Stud. u. Krit.", 103. Bd. (1931), S. 122—129. — Das letztere Werk nennt E. in einer Anmerkung II, 23; das von 1932, dem alten „Luthertum" über Luther hinaus geltende, konnte er noch kennen.

jedoch nur erst [meist mehr andeutend als ausführend], in Beziehung auf „den" Gläubigen, sein Individualleben dargelegt wird). Und D. endet beim Abschlusse der „Orthodoxie". Der Synkretismus und Calixts bzw. seiner „Nachfolger" Ethik sind seine Zeitgrenze, E. blickt im Prinzip bis in die Gegenwart. Interessant war mir, wie mancherlei Namen man bei D. trifft (ich sage: kennenlernt), die selbst der gelehrte E. nicht zu kennen scheint, auch wie mannigfach D. Einzelpersönlichkeiten genau zu charakterisieren für „sachlich" angezeigt erachtet, wo E. nur Notizen bei „Gelegenheit" bringt (z. B. in betreff von Jak. Böhme, dem D. ein ganzes Kapitel [S. 434—460] widmet, nicht zu unrecht!). Ich meinerseits möchte in Anlaß der Begegnung mit beiden Forschern an die Frage herantreten, ob D. recht habe (auch Troeltsch war ja bekanntlich gleicher Ansicht), das „Mittelalter" erst mit dem Erliegen der evangelischen Orthodoxie enden zu sehen. Die Frage ist nicht leicht zu erledigen, da verschiedene Gesichtspunkte in Betracht kommen, die nicht die gleiche Perspektive eröffnen. Vorab geht es darum, wie die Renaissance zu beurteilen sei. War sie nicht schon, vor der Reformation, das Aufsteigen einer „Stimmung", einer Interessenwelt, die mit dem durch das überlieferte, „päpstliche" Christentum, sein „Denken" (die „Scholastik") innerlich gefesselten Geiste gebrochen hatte? Sie bedeutete das Wiederaufleben der antiken Lebensempfindung und Weltanschauung, wie man sie zusammenfaßt unter der Idee des „Humanismus". War sie nicht der Ansatz der „Neuzeit"?! In bestimmtem Maße war sie das m. E. zweifellos. Doch ist da zweierlei zu unterscheiden. Auf der einen Seite die innere Tragweite, auf der anderen die konkrete Form, die „Ausgestaltung" in bestimmter kultureller Weise. In letzterer Beziehung ist, meine ich, für die Renaissance ihre künstlerische und ihre wissenschaftliche Triebkraft das Charakteristikum. Sie hat da die Reformation, gar die aus ihr zunächst entstandene Schultheologie, bekenntnismäßig-juristisch bestimmte, „gebundene", sog. orthodoxe Theologie noch nicht irgendwie bedeutsam beeinflußt. Gewiß hat sie in Melanchthon, dem kundigen „Philologen", überhaupt für die gesamte Theologie das Bedürfnis, wenn nicht geweckt, so doch

stark gemacht, den Sprachen der Bibel, dem Griechischen und Hebräischen als den eigentlichen Idiomen, in denen „Gottes Wort", die „Offenbarung authentisch" zu vernehmen sei, Studium zu widmen. Aus dem Humanismus ist die geistige Erschlossenheit für exakt wissenschaftliche Behandlung der biblischen Schriften und damit — was doch gewiß historisch-neuartig heißen muß — überhaupt für Kritik an lehrhafter „Überlieferung" erwachsen! Mag die orthodoxe Theologie noch kaum wagen, solche Kritik an protestantischer Überlieferung für Bibeldeutung zu üben, kritisch-wissenschaftlicher Geist solcher Art glimmt doch in ihr und wurde zu gegebener Zeit zur „Flamme". Schon mit im Pietismus, der die allgemeine selbständige Bibellesung, von seiten der Theologen in der „Ursprache" förderte. Die Aufklärung entstand aus der Philosophie, die seit Bacon und Descartes emporwuchs! Daß sie nicht mehr „mittelalterlich" heißen könne, ist ja sicher auch Dittrichs Anschauung, der (wie kaum zu bezweifeln ist) mit ihr die „Neuzeit" anheben läßt. — Wie nun? War die „Reformation" unmittelbar doch nur eine kurze Episode, mehr oder weniger eine bloße Unterbrechung der „Renaissance"?! Glomm von dieser nur einiges in und nach ihr fort? Man darf in gewissem Maße so urteilen. An sich revoltierte die „Reformation" ja sehr, ideell „ganz" anders gegen den „Geist" des Mittelalters, als die Renaissance. Aber ich meine, die „Reformation" habe in der Periode der Orthodoxie, der „willigen Unterstellung unter die protestantisch-kirchliche, „evangelisch" kirchenrechtliche „Bindung" der Lehre (der Bibel deutung), nur dasjenige geistige Abklingen in relativer Geisteserschlaffung erlebt, das immer wieder da zu beobachten ist, wo ein großer Mann, ein überstarker Geist erstanden und in weitem Ausmaße zu Selbstauswirkung, Umgestaltung des Gemeinlebens auch in seinen Formen gelangt ist. Ein solcher historischer Genius war Luther. Er war so vielseitig, so schier grenzenlos als Theolog „schöpferisch", daß — ich möchte sagen: selbstverständlich — sein Abscheiden eine Leere ergab. Auch seine begabtesten Schüler, auch ein Melanchthon, waren ihm nicht gewachsen, niemand war „Ersatz" für ihn. Wen man nennen mag unter den „Luthera-

nern" bei und nach Luthers Heimgang — man denke an A. Osiander, Brenz, Flacius —, keiner war mehr als ein relativ fähiger Fortsetzer, in aller (nicht zu verkennender willigster Treue, auch) „Begabung" doch kein Geist, der voller echter Anpassung der Reformationsgedanken an neue Zeitverhältnisse, die nächsten „Generationen", gewachsen gewesen wäre. Die Orthodoxie, das Zeitalter von den Schulstreitigkeiten des 16. Jahrh.s bis zum Ende des Synkretismus in der zweiten Hälfte des 17. (das Verdienst der Orthodoxie war ihre Unbeugsamkeit im 30jährigen Krieg!), war eine „Zwischenperiode". Die Reformation selbst, Luther, bedeutete den eigentlichen Bruch mit dem Mittelalter. Nicht ohne die Renaissance. Ich meine: nicht ohne die tiefste Geistesregung in ihr, die seelische Höchstpotenz des „Humanismus". In seiner „nächsten" Form, noch in der Person des Erasmus, bedeutete dieser das Wiederaufleben des antiken „*ἄνθρωπος μέτρον τῶν πάντων*". Luther wurde der Typus eines neuen frommen Menschen, eine Art *μέτρον* für einen solchen als „freies" „Individuum", d. h. einen verstehenden „Christen". Denn in ihm erstand zuerst seit der urchristlichen Zeit (seit einem Paulus und Johannes [auch Petrus?]) das Vollbewußtsein der Selbstverantwortlichkeit des Christen für sich und seinen Glauben an Christus. Dadurch ist Luther der eigentliche Träger einer Bewegung geworden, die geistig die Renaissance überbietet. Letztere war für viele ihrer Vertreter der Rückfall in „heidnisches" (hellenistisches) Wesen, die Reformation der Beginn der Vollentwicklung des Christentums. Das Luthertum sollte, wollte, „kann" sein die entscheidende Epoche für dieses, insofern die Anbahnung, „Durchsetzung" des wahren Lebensgeistes für die Menschheit. Seine „Epoche" steht vielleicht erst „heute" im Vollduchbruch.

Was die „Aufklärung" einleitete, der sog. deutsche „Idealismus" zur Höhe brachte, die Autonomisierung der Vernunft, war die eine Seite des „Humanismus" als des „Geistes" der Renaissance. In ihm erwachte das naturhafte Individuum. Das „Mittelalter" hatte seine Signatur an der

Geltung der „Masse“ und ihrer obersten seelischen Formung durch geistige „Tyrannei“, eine religiös-juristische, „all“-umfassende Glaubens„gewalt“. Das Papsttum, die römische Kirche ist die großartige Ausreifung, weltkundige Selbstbehauptung einer vom Evangelium einmal ausgegangenen, dann unter Menschenhoheit gestellten, sich „unfehlbar“ nennenden Welt-„kirche“. Unter ihrer Lehre und Obgewalt erstarb das Verantwortungsgefühl des Menschen als Person. Aber das Christentum, gegründet im Ursprung in der „Person“ Jesu als Christus und ihrer bis zu absoluter Selbstaufopferung bereiten Selbstverantwortung vor Gott, lebt wirklich nur in „Christen“, die der Geist des „Meisters“ erfüllt und das heißt: die Menschen, welche „wissen“, daß sie „vor Gott“ stehen und sein „Wort“ in Eigenperson hören und verstehen sollen, sind deshalb für sich „selbst“ vor Gott „verantwortlich“. Der wirkliche Christ darf sich nicht durch die „Kirche“ entmündigen lassen!

Ich könnte mich so ausdrücken: Die Reformation und die Renaissance betonen beide das Individuum, jene, wie es vor Gott in Christo gilt, diese, wie es sich selbst von seiner naturhaften Hoheit, der Vernunft, aus versteht. Es gibt eine Überspannung dieses Gegensatzes, und man kann Luthers Art, sich gegen die Widerstände, denen er begegnet, zu behaupten, so nennen. Luther redete meist von der „Vernunft“, wie wenn sie notwendig ihm, will sagen: dem Evangelium, widerspräche. Jesus hat nicht in solcher Tonart geredet. Paulus, ja — aber angesichts der konkret „hellenistischen“ Vernunft. Luther dachte an die „scholastische“ Vernunft (der er doch [in der „nominalistischen“ Gestalt] nicht ganz entronnen war). Die „Schulvernunft“, als solche die „gehorsame“ Schülervernunft, sofern sie sich von ihm „belehren“ ließ, hat er nicht vor ihren Schwächen zu bewahren gewußt (die Zeit war auch erst sehr relativ reif für eine innere Freiheit unmittelbar im Evangelium); die „Individuen“ versagten, erlagen mit ihrer Vernunft, als die Philosophie zu neuem Leben kam: die lutherische Schulvernunft mit ihrem Traditionalismus vermochte die von den Bekenntnissen ihr eingeprägten „Lehren“ da nicht mehr durchzutrotzen. Man wolle es nicht miß-

verstehen, wenn ich mich so ausdrücke. Es war viel echteste christliche Lehrwahrheit, die mit dem orthodoxen „Luthertum" verscholl. Und als es im 19. Jahrh. wieder auflebte, hat es viel Segen mit sich gebracht. Und doch wieder in seiner „Schwäche" als zu sehr in „juristischer" Bekenntnistreue der alten „Schule" gehorsame Glaubenserneuerung sich auch als Gefahr für das Evangelium gezeigt. Das Luthertum des 19. Jahrh.s hat dem „Liberalismus", d. i. dem Glaubensindividualismus in autonom-natürlicher Vernunfthaftigkeit, nicht zu wehren gewußt [1]).

Doch das soll mich zu Elerts Werk, seinem zweiten Bande, zurückführen. Ich stehe durchaus auf seiner Seite, soweit es — nicht mit ausdrücklicher Betonung, aber gewissermaßen wie „selbstverständlich" — mit der Reformation die Neuzeit beginnen ließ. Das mir vorschwebende Problem ist die Frage nach der Tragweite und richtigen Selbstvertretung nicht so sehr des „überlieferten" Luthertums, als des von Luther her „möglichen" evangelischen Christen- bzw. Kirchentums. E. glaubt durch bessere Verdeutlichung des dem orthodoxen Luthertum heiligen Lehrbegriffs, Schilderung seiner „Morphé" (wenn er doch bei diesem

1) Dittrich ist in den theologischen Werken des 16. und 17. Jahrh.s so belesen, zeigt da so viel Urteil, wie kein anderer moderner Philosoph. Aber er beachtet nicht, daß in der Reformation, durch Luther, doch mehr als bloß „Schul"gehorsam für die „Formulierungen" des großen „Kirchlich-Neuen" gegründet war. Es regte sich in der Orthodoxie auch Widerspruchsgeist gegen die „Bindungen". Leider war ein Mann wie Calixt kein innerlich bedeutender Geist und kein „Luther" erneuerer. — Zwei Spezialschriften ethischer Art bespricht D. in ZThK 1930, S. 134—47: „Miszellen zur Geschichte d. luth. Ethik". Vorab sehr eingehend des Nürnberger Predigers Thomas Venatorius De virtute christiana libri tresi 1529. Elert hat diesen Mann übersehen, was mich wundert; Kolde in seinem Artikel über ihn in PRE² nennt ihn den „eigentlichen Anfänger der protest. Ethik". V. hielt zu Andr. Osiander gegen Melanchthon, E. hätte ihn jedenfalls in Bd. I, etwa S. 130 ff. mit Nutzen heranziehen können. Zu zweit erörtert D. kurz die Frage „Melanchthon Verfasser der Regulae vitae des Chyträus?" Er lehnt es entschieden ab; E. läßt (II, 58) die Frage offen. Der volle Titel des 1555 erschienenen, wiederholt aufgelegten (auf Grund von Einwänden Mel.s auch „verbesserten") Werks des Chytr. lautet: Regulae vitae. Virtutum omnium methodicae descriptiones.

Worte, das er offenbar liebt, sich lateinischer Buchstaben, wie ich hier, bediente und ihm den Akzent auf der Schlußsilbe zufügte — „Morphe“ des Luthertums, schrecklich!), der lutherischen Kirche im Sinne der „Konfessionskunde“ zu genügen. Schon der erste, vollends der zweite Band zeigen ihn aber in wirklicher Höhe und Weite der Betrachtung, denn hier blickt er mit reichster Sachkenntnis auf die Sozial lehren und -wirkungen des Luthertums. Er bildet nicht „Abschnitte“, sondern nur „Kapitel“, ihrer fünf, mit 35 Unterteilen (Bd. I zählt solcher 36, ist aber doch nicht ganz so umfangreich wie Bd. II). Es ist unmöglich, ein eigentlich anschauliches Referat über das zu bieten, was E. alles zur Sprache bringt (oder mindestens berührt). Er beginnt nicht sowohl mit Fixierung eines „Ansatzes“ des von der „Kirche“ beeinflußten Soziallebens, als mit „pragmatischen“ und „ethischen“ Ansätzen, die da von Luther aus dauernd blieben. Er hält mit Recht auch hier den theologischen Standpunkt inne, um verstehen und bewerten zu können, was in lutherischen Völkern und Landen sozial sich bis in die Gegenwart entwickelt hat in den welthaften, naturmäßigen Gemeinschaften. Daß aus dem Evangelium nur die Kirche „stammt“, ist ja ohne weiteres klar, aber es handelt sich auch darum, ob und wie das Evangelium von jener her auf die sachlichen oder moralischen Lebensformen und -strebungen geschichtlich Einfluß gewonnen habe. Praktisch fragt sich, wie und in welchem Maße durch Luther und im Luthertum das „Kultur“leben des Mittelalters und das in ihm entstandene corpus christianum (das schon mancherlei „Bruch“ in sich trug, aber noch keinen neuen „Geist“) gesprengt, schließlich, da alles Sozialleben doch irgendwie ein „Ganzes“ ist (immer, im letzten Grunde naturhaft, allseitig einen „Zusammenhang“ hat), spezifisch beeinflußt, auf die Dauer umgestaltet worden sei. Luther selbst kämpft noch fortwährend mit den römisch-kirchlichen Ansprüchen und Theorien. Das bestimmt weithin seine Formeln oder Schlagworte (es gilt dringend, bei ihm zu unterscheiden, was seine eigentliche „Schau“ des Soziallebens [wie auch des Individuallebens] ist, und was jeweils ad hoc, bei dem „Anlaß“ seiner Schriften, Briefe, Gutachten, Disputationen usw. als „Formel“ herauskommt: Luther hat es immer eilig — er war ja schier grenzenlos beansprucht — und wider-

spricht sich doch sehr selten anders als höchstens im „Ausdruck"). Das „interkonfessionelle" Streiten hörte natürlich mit der Zeit mehr oder weniger auf, wenn nicht in den „wissenschaftlichen" Theologen debatten, dann doch für das Interesse des „Kirchenvolks". Aber gerade für letzteres entstehen die Probleme und ihre oft sehr einseitig gewonnenen Lösungen, die dem „Luthertum" seine historische Gestalt, in gewissem Maße festen Charakters gegeben haben und deren Gepräge deutlich eine sehr viel weiteres ist als das eines bloßen „Kirchentums", so unfraglich immer wieder von der Kirche und ihrer „Verkündung" (Predigt, Katechismusunterricht, wissenschaftlicher Theologie) Einfluß, absichtlich oder unabsichtlich, geübt ist. Für E. ist es klar, daß Luther und das Luthertum ganz wesentlich beherrscht ist durch den Unterschied und die doch zweifellose innere Bezogenheit von Evangelium und Gesetz, vorbehaltener Gottes betätigung an und in allem und von Gott den Menschen mitgegebener, für alle „schicksal"haft festgelegter Natur bestimmtheit (Sinnlichkeit, Geisthaftigkeit, Individualität, Sozietät [Ich, Du], Gleichartigkeit, Vielförmigkeit usw.). Das Gesetz Gottes besteht in „Ordnungen", Gottes Tun in unberechenbaren „Akten", freier Bestimmung von „Anfang" und „Ende" alles geschichtlichen Lebens (Schöpfung, Erhaltung, Regierung, „Weltende"). Geburt und Tod des Einzelnen, Antrieb und Abschluß alles Menschentums in der „Natur" und auf dem „Grund" der Ordnungen (Gebote, Verbote, Stiftung besonderer Dauer „verhältnisse" [Überordnungen, Unterordnungen, „Stände"= usw.], „Begabung" körperlicher, geistiger Art [Gesundheit, Schwachheit, Verstand, Willenskraft usw.], örtliche, zeitliche Verschiedenheit der Lage für die konkreten „Personen" [Berufe], „Völker" usw., bleibende Identität der Grundmerkmale überhaupt des Menschentums [Sünde, Sehnen nach „Erlösung" usw.]), alles ruht für Luther auf Gottes Willen, nimmt aber die Menschen zu einem Verhalten (Gehorsam in „Nachdenken", durch Weisung und Versuchung, Freud und Leid äußerer Art und innerer [„Gewissen"]) in Anspruch. Ich stimme E. zu, daß das „Luthertum" seinen Charakter an seinem Einfluß nicht bloß auf die religiöse

(„Glaubens"=) Haltung, sondern gerade auch daran hat, wie es die Menschen angeleitet, historisch bestimmt hat, auf das Vielerlei zu achten, das ich andeutete. Das Luthertum ist geistig freier, „neuartiger" als der Calvinismus, welcher das theokratische „Ideal" des Mittelalters im Grunde repristiniert, auch die Bibel als Gottes„wort" (wie die Scholastik, die ja abstrakt streng an der „Inspiration" der Bibel hielt) mechanischer verwendet, als es. Die Schwierigkeit, über E.s Werk anders als in Umrissen zu orientieren, ist sachlich darin begründet, daß das Luthertum „morphologisch" nur eben in diesen sich jeweils gleich ist, aber viele Teilbildungen, lokal=personal verschiedenartige Formen erzeugt hat und literarisch selbst in der Periode der Orthodoxie, geschweige nachher, eine Fülle von „Abwandlungen" der lehrhaften Ausprägung seiner „Dogmen" oder „Intuitionen" vertrug. Es ist sehr dankenswert, daß E. reichlich mit auf das Konkrete eingeht, aber sein Werk ist dadurch schwierig zu überblicken: man muß wohl oder übel immer wieder nachblättern, um richtig im Bilde zu bleiben. Die vier Kapitel, die im Einzelnen den lutherischen Soziallehren bzw. =wirkungen gelten, tragen die Überschriften: „Die Familie", S. 80—124; „Volkstum und Völker", S. 125—290; „Der Staat", S. 291—395; „Schichtung und Wirtschaft", S. 396—520; sie geben ohne weiteres Auskunft über das Thema oder Objekt, das E. in den einzelnen aufgreift. Dunkel war mir zunächst, was „Schichtung" neben „Wirtschaft", nicht etwa bei Volkstum oder Staat, bedeutet. In § 33 „Soziale Schichtung" gibt E. Auskunft: gemeint ist das, was wir heutigen Tags „Standes gruppen" nennen („Stände", der Ausdruck hatte im Sprachgebrauch der Zeit Luthers und der Orthodoxie engeres Gepräge). „In Luthers Person — sagt E. S. 441 — treffen vier Schichten ... zusammen, der Mönch, der Gelehrte, ein Stück Kleinbürgertum und ein Rest bäuerlichen Erbes". Alle „Schichten" in Deutschland seien für Luthers Reformationsstreben mit eingetreten. E. spricht da auch von den „Rittern" und von den Stadtbürgern im Unterschiede von den Dörflern. In den letzten beiden Jahrhunderten erst habe an zwei Stellen eine „Entfremdung" Platz gegriffen, unter den „Gebil=

deten" und im „Proletariat" S. 447. Ich berühre das hernach noch. Man sieht schon an diesen Andeutungen über die Einzelheiten des einen „Themas", wie tief eindringend E. die kapitelhaft behandelten Objekte ergreift. Ganz besonders interessant, „neu" in der Weite der Umschau, ist das Kapitel über das Volkstum und die Völker: bezeichnet ersterer Ausdruck die prinzipiellen Fragen, die in Betracht kommen, so letzterer die statistischen Momente des Objekts (freilich ganz ohne auf „Zahlen" der Lutheraner irgendwie einzugehen). Die § 13—16 gelten dem Luthertum in Deutschland (vortrefflich § 15: „Deutschtum als säkularisiertes Luthertum"!), § 17—22 dem in „Ungarn und Siebenbürgen", bei den „slawischen Völkern", den „Balten", in „Finnland", dem „der nordischen Völker" (will sagen: der germanischen des Nordens, aber bis nach Island hin), dem „in Nordamerika". Zuletzt mündet E. in einen Paragraphen über „Die lutherische Mission und die Volkstümer". Natürlich bleiben immer noch Lücken, ich denke an Südamerika (gilt der relativ recht starke „deutsche" Protestantismus dort, weil wesentlich vom „unierten" Preußen betreut, für E. nicht als Luthertum?) [1]).

---

1) Aufgefallen ist mir, besonders in dem Kapitel, das der „Wirtschaft" gilt, daß E. auch der „inneren Mission", der evangelischen, sei es der spezifisch lutherischen, sei es der unierten (an der die Lutheraner doch sehr mitbeteiligt sind!), Karitas kaum Achtung schenkt. Namen wie Fliedner und Wichern kommen nicht vor, A. H. Francke wird einige Male in sehr gleichgültigem Zusammenhang „erwähnt". Stöcker wird gestreift; aber nur sofern er Hofprediger war (Löhe wird auch nur unter der Idee der „Kirche" [des Bekenntnisses, des Kultus] gewertet). — Non ut dicam, sed ne taceam bemerke ich hier wenigstens anmerkungsweise, daß ich E.s „soziologische" Ausführungen, soweit Luther in Betracht kommt, nicht ganz zur Tiefe durchgedrungen sehe. Entgangen ist ihm die Wichtigkeit der Idee von „drei Hierarchien". Wäre er der Ausführung W. A. XXXI, 1, S. 546, 16 ff. (zu Ps. 127: zwischen 1530 u. 32) begegnet, wo „Christus" von Luther als οἰκονομικός, ja „pater familias" (Haupt „der" Familie), daneben πολιτικός („magistratus"!), carne et spiritu (unter „Larve", aber als im Innersten „maßgebend") fac totum in omnibus bezeichnet wird, so wäre er vielleicht selbst zu der Erkenntnis gekommen, daß Luther im Letzten (lebenhaft, dem Prinzip nach) Familie und Staat

Ich meine, es fehle immerhin ein Kapitel, das etwa die Überschrift haben könnte: „Wissen und Kunst". E. streift ja wiederholt beide Gebiete, aber er streift sie doch nur. (In § 15 „Deutschtum als säkulariſiertes Luthertum" trifft man beachtliche Theſen. Sicher hat das Luthertum unſer nationales „Weſen" beeinflußt, aber es hat auch ſeinerſeits von da Sonderzüge: die Wechſelbeziehungen ſind es, die in Betracht kommen.) Iſt es zufällig, daß unſere Hauptphiloſophen — und ſie ſind hiſtoriſch die größten „modernen" — Lutheraner waren? Von Leibniz an (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Lotze)! Sie waren es mit Bewußtſein (Hegel hielt in Berlin die Auguſtanafeierrede 1830; Lotze, den ich perſönlich noch auf dem Katheder gehört habe, war mit Willen „chriſtlich" [da er Sachſe war, heißt das, daß das „Luthertum" ſein Denken „mit" beſtimmt hat]). Unſere großen Dichter Goethe, Schiller (Klopſtock!, Leſſing) waren lutheriſcher Herkunft (auch Herder, der Oſtpreuße) [1]). Was für gewaltige, eigenartige, „deut-

in die „Idee" der Kirche mit einbezieht. Die communio fidelium wird für ihn von Chriſtus nicht nur in der Kultusgemeinde betreut, herausgebildet. Ich habe das in meiner Schrift „Die Doppelſchichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff" (völliger in der Sonderausgabe 1928, als zuvor in dem Aufſatze, Stud. u. Krit., 100. Bd. 1927/28), näher dargetan. Die Theologen des Luthertums haben Luthers Einſicht hier nie erreicht.

1) Wie wenig E. der Kirchenlieddichter gedenkt, erwähnte ich. Selbſt wo er da Namen nennt, hat er meiſt einen Gedanken im Sinn, der ihrer „Kunſt" am wenigſten ihr Recht gibt, ſie nicht „charakteriſiert" (ſie ſind freilich in ihrem „Denken" — Theologen, wie ſie ja faſt alle ſind! — einflußreicher). E. überſieht unſere großen Dichter und Philoſophen nicht und hat auch Auge dafür, daß ſie zum Luthertum gehörten. Aber ihre inneren Bezüge zu dieſem ſind lebenhaft reicher, als er ſieht. Schade, daß er für Kant Bruno Bauchs Schrift „Luther und Kant", 1904, nicht zu kennen ſcheint. (Was er S. 151 ff. ausführt: „Der Deus absconditus als latentes Problem des deutſchen Idealismus", ſteht unter ſeinem Fehlverſtändnis des Ausdrucks bei Luther). In § 16 „Luthert. u. Deutſcht. im 19. Jahrh." ſchildert E. richtig u. a. auch die „Gefahren" des Deutſchtums für das Luthertum. Sein Maßſtab iſt leider eng „Erlangiſch"; er kennt und preiſt als ideell „rettende" Ethiker gegenüber „nationaliſtiſcher Umdeutung des Luthertums" bloß v. Hofmann und Fr. Frank! Daß das „Volkstum" als Problem gerade bei uns, dem Luthervolk, ſo vordringlich geworden, iſt doch auch ein Fingerzeig für die Theologie, die Frage nach „chriſt-

sche", aber doch auch unverkennbar von ihm her religionsbedingte Musik hat das Luthertum hervorgebracht! Und auch Bau- und Malkunst. Wie gesagt, E. übersieht das nicht, aber er geht nicht genügend darauf ein; für einen Joh. Seb. Bach hat er nur Notizen! Der Kirchenbaustil ist vielleicht im Augenblick in Neuprägung begriffen: unter „lutherischer" Empfindung für das „Gottes-(Kirchen-)haus"? Auch die Geschichtswissenschaft ist groß geworden durch Lutheraner (E. gedenkt der Zenturiatoren, auch G. Arnolds, aber selbst eines Ranke, Th. Mommsen, H. v. Treitschke nur nebenher. Die „Philologen" sind am wenigsten evangelisch interessiert [v. Wilamowitz-Möllendorf wollte „Polytheist" sein — „griechischer"]). Das Maß, in welchem die Philosophie die Theologie falsch sicher gemacht hat, die spekulative Neigung gerade vieler lutherischer Dogmatiker (ich denke an die „Erlanger", aber nicht bloß an sie: auch ein Jf. Aug. Dorner war Lutheraner) wäre wohl spezieller Beleuchtung wert. (E. geht auch bei den orthodoxen Theologen des 17. Jahrh.s nicht auf ihre philosophische Beeinflußtheit ein. Vgl. für sie das Genauere bei H. E. Weber, Der Einfluß der protest. Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 173 Seiten, 1908. E. kennt diese Arbeit nicht[1]).

Für die Morphologie des Luthertum lautet die Frage grundsätzlich, meine ich, dahin: Wie kommt es, daß das Luthertum überhaupt so viel „Zusammenhang" mit der Wissenschaft hat, ist das die „Renaissance" (der Humanismus) in ihm? Was hat es aus diesem „Erbe" gemacht? Ist der Abstand moderner und

---

licher" (dem Evangelium entsprechender) „Weltanschauung" energischer aufgreifen zu müssen, als sie tut! (Ist „Volk" [Rasse] und „Nation" [Reich] nicht zu unterscheiden?!). Aber E. schreibt vor 1933. (Luther kannte nur erst „das Volk"; s. für ihn neuestens Erich Vogelsang, Luthers Kampf gegen die Juden, 1934; 35 S. Merkwürdig, wie tief Luthers Urteil dringt).

1) Auch nicht Webers vorangegangene Abhandlung „D. philos. Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie" (Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Geschichte, herausgeg. von Falckenberg, 1. Heft, 1907, 128 Seiten). Dittrich kennt beide (er zitiert daneben des weiteren „Die analytische Methode d. luth. Orthodoxie" 1907: sie war Hallesche Habilitationsschrift und bildet in der oben im Text genannten Schrift den „Ersten Hauptteil"!).

antiker (mittelalterlicher) Weite des Fragens „lutherisch" (mit) bedingt[1])? (Die Frage entsteht bei der ganzen modernen Wissenschaft, selbst der Naturwissenschaft. Vgl. A. Titius, „Natur und Gott" [2] 1931. Die strenge Ablehnung aller „Bevormundung" ihrer Forschung, die Betonung der Selbstverantwortlichkeit „des Forschers" ist nicht bloß „Säkularität"!) E. bricht zum Teil zu früh ab: beim 19. Jahrh. Das 20. hat doch vieles Neue, Andersartige in der Wissenschaft auf den Plan gebracht.

3. Ich berühre zum Schluß noch den starken Abfall vom Christentum, und das heißt vom Luthertum, der in Deutschland im 19. Jahrh. eingesetzt hat. (Das bißchen von nicht mal spezifisch „echtem" Calvinismus, das wir in Deutschland haben, ist dabei nicht wesentlich.) E. hat recht, wenn er daran erinnert, daß Deutschland doch nicht etwa das Musterland für diesen Abfall ist. Anderwärts, man denke an Frankreich (das katholische), ist er viel stärker. Aber das „Lutherland" hat seine Gebildeten und sein Proletariat weithin auch nicht zu schützen vermocht. Und wo hört die „Schicht" der einen und anderen auf? Können wir eine solche nennen, wo kein Abfall zu konstatieren ist?! Ist unser bürgerlicher „Mittelstand" kirchentreu geblieben? Relativ: Ja! Aber wesentlich in Form von mehr oder weniger gedankenloser „Sitte". Es gilt noch für „fein", kirchlich getraut oder begraben zu werden (bei seelisch bewegenden Anlässen „regt" sich religiös-angestammte Empfindung). Im Grunde gilt das „noch" für alle Schichten. Ob die neueste Betonung des alten, „rassenhaft echten", auch religiös spezifisch wertvollen „Germanentums" nicht vollends allgemein für das „Christen-

1) J. Kaftan bejaht das. Ihm ist Kant ein spezifischer Träger des Luthergeistes in philosophischer Ausprägung, der Schöpfer einer neuen wissenschaftlichen Intuition, der des „Glaubens"; wie Luther diesen als die Gott entsprechende Geistesfunktion des Menschen entdeckt (richtiger: funditus wieder belebt) habe, so habe Kant ihn (in Lösung von allem „Rationalismus", analog aller vermeintlichen „Verstandes"kraft) der Welt, dem natürlichen „Sein" gegenüber verstehen gelehrt, dadurch der Überwelt ihr Recht, ihrem „Anspruch" an die Vernunft Raum geschafft. Vgl. Kaftans letztes Werk „Philosophie des Protestantismus" (412 Seiten), 1917. In meiner Anzeige Th. LZ. 1918, 276—279, habe ich meine Vorbehalte angedeutet; E. scheint Kaftans Werk nicht zu kennen.

tum" bei uns gefährlich werden wird? Das rassische Volkswesen, seine Eigenart, es als urgegebene, gott bestimmte, „schöpferische", deshalb niemals preiszugebende, vielmehr umgekehrt mit Bewußtsein neu zu belebende, allseitig so gesinnungs- wie ordnungsmäßig (in „Totalität" innerer „Gleichschaltung" aller Personen, Stände, Verbände) zu pflegende „Art" unseres öffentlichen, „sozialen", nicht minder unseres familienhaft „privaten" Lebens, ist wie ein großes Fragezeichen für die Kirche sichtbar geworden. Noch ist da in concreto alles „Problem". Es ist hier nicht der Ort, es zu wägen, versuchsweise zu „lösen". Mir ist es ein, vielleicht das überzeugendste Symptom von Enge des deutschen lutherischen Christentums, daß es so „über Nacht", so plötzlich als fast das dringlichste hat auftauchen können. Es ist der Gegenschlag gegen den Internationalismus als die Stimmung der „Schicht" unseres Volks, die die schreckliche Revolution von 1918 heraufbeschwor und so sinnlos-egoistisch organisierte. Ist unser Luthertum der Forderung unseres „Volks" — man kann nicht verkennen, daß die Bewegung der „Deutschen Christen" weiteste Kreise ergriffen hat — gewachsen, da den „rechten Weg" zu weisen? E. steht dieser Frage nicht fern; man sieht nur, daß sein Band II vor den neuesten Bewegungen geschrieben ist.

Das Luthertum hat seine Schwäche an zweierlei. Ich will versuchen, sie deutlicher zu machen, ohne es zu „verletzen". a) Das primäre Hemmungsmoment ist seine juristische Bekenntnistreue. Ich las neulich, daß in einer (wohl „deutschchristlichen") Versammlung vom Konkordienbuch als „altem Schmöker" gesprochen sei. Traurig, wahrlich „verständnislos"! Aber unsere lutherische Parole sollte wirklich nicht sein: die „Bekenntnisse", sondern das „Evangelium", nicht „reine Lehre", sondern „rechtes Glauben". Wir haben drei Arten formaler „Bekenntnisse": das gottesdienstlich-liturgische, das reformatorisch-politische, das pfarramtlich-personhafte. Jedes hat seinen Wert und sein Recht in Schranken. Es handelt sich hier wesentlich um das zweitgenannte. Auch mir ist die Augustana ein Juwel (im Grunde jedes Stück des Konkordienbuches, ganz zumal die Stücke darin, die von Luther stammen). Aber sie ist ein „altes" Juwel, hat ihren

Wortlaut, ihre Einzelformulierung am Zeitbedürfnis, Momentzwang, d. h. an der politischen Gefahr in Augsburg 1530. Melanchthon war sich bewußt, ohne Kompromisse im Ausdruck, in der Wahl der termini technici, nicht durchzukommen. Er hat recht getan, alles so „vorsichtig" wie möglich, zum Teil mehrdeutig auszusprechen, was ecclesiae apud nos „docent", er begriff, daß die Situation nicht danach angetan war, zu „riskieren", vielmehr zwingend, zu „concedieren" — soweit das Gewissen gestatte: immer gibt es eine Sphäre von „Relativem", will sagen: von solchem, das auch dem Glauben nicht „absolut" klar ist und wo zumal der, der nicht bloß für seine Person „einzustehen" hat, zurückhalten „darf", vielleicht von Gewissens wegen muß. In Augsburg 1530 mußte ein juristisch-bindendes Bekenntnis dem Kaiser gegenüber ausgesprochen werden. Aber jede Rechtsaktion hat ihre „Zeit". Wir leben — Deutschland lebt seit Jahrhunderten — nicht mehr unter den „Verhältnissen" der „Zeit von Augsburg". Wir können uns noch immer der Augustana freuen, sie mit Pietät auf uns wirken lassen, weithin ruhig praktisch „vertreten" (sie kann auf vieles am Evangelium den Theologen aufmerksam machen, was er vielleicht übersähe). Aber sie darf nicht auf die Dauer als juristisch lehrhaft bindend gelten, den Sinn des Evangeliums „bestimmend". Und sie so anzusehen, das ist der Fehler auch des modernen deutschen Luthertums, wie es aus der „Erweckungsbewegung" vor hundert Jahren als „orthodoxes" wiedererstand. Sein rotes Tuch war und ist (meist) noch die „Union". Ich halte diese für eine Voreiligkeit der Hohenzollern. Sie hat kirchlich-politisch eher geschadet als geholfen. Aber sie hat auch die Gewissen gemahnt, „bekenntnismäßig" anders als „lutherisch" verankerte (vielleicht gebundene) evangelische „Kirchenchristen" glaubenhaft-brüderlich zu behandeln. (Das muß dem Unierten in Deutschland natürlich auch den „konfessionellen" Lutheranern gegenüber gelten, die ihn vielleicht beargwöhnen. [Geradezu ehrenwert sind — mehr noch: waren — die „separierten" Lutheraner Preußens: sie „wagten" zum Teil ihre Existenz; unter ihnen hat's keine Bequemlinge, gar Streber gegeben]). Das Konfessionsluthertum hat in der Zeit der Orthodoxie und wieder nach Einführung

der Union in Preußen sich vielfach hochmütig geriert: Gott hätte ihm ohne das vielleicht mehr gelingen lassen. Seine evangelischeste Gruppe ist das württembergische, das die „Bekenntnisse" als solche am wenigsten betont[1]). —

b) Das zweite Moment, das zu bedenken ist, wenn man das seit lange zu beobachtende Sinken der Wirkungskraft des Luthertums im Bewußtsein des deutschen Volks sieht, ist die zu einseitige Methode seiner Unterweisung desselben über das Christentum. Die Predigt und Katechese(!) ist zu sehr „nur" auf Sünde und Gnade, bzw. das „Kreuz" als Sühnopfer, das Christus für die Menschen dargebracht habe, eingestellt.

Ich berührte ja schon oben den Fehler, bei Luther nicht das „Individuelle" vom „Typischen" zu unterscheiden. Ich füge hinzu: Das „Zeithafte" und das „Überzeitliche". In ersterer Beziehung geht es um zu einseitige Vorbetonung der Sünde. Das N. T., Christus selbst, betont „vorab" die Gnade: nicht der „Richter", vielmehr der „Vater im Himmel", nicht der Schrecken, die Freude, daß die Weltzeit ein Ende nehme, gibt seiner Predigt den Grundton. Luther kennt wahrlich auch das paulinische „Freuet euch in dem Herrn immer". Aber er denkt zu einseitig an „Begnadigung" statt freiwilliger, apriorischer „Begnadung" durch Gott „in Christo".

---

1) Ich möchte nicht verschweigen, wie ich denke, daß wir als echte Evangelische zu den beiden anderen Arten von „Bekenntnissen" stehen, die ich nannte. 1. Das gottesdienstlich-liturgische. Ich sehe natürlich ab vom „Schuld" bekenntnis dieser Art. (Es hat keine allgemeine oder historisch überlieferte gleichmäßig ehrwürdige „Form"; es könnte jeden Sonntag anders „lauten" und gleich ehrlich-echt sein.) Liturgisches „Glaubens"bekenntnis ist das „Apostolikum". Es ist voll echt neutestamentlicher Töne. Als „Formel" ist es wie ein feierlicher, heiliger Wortklang, der durch die Jahrhunderte hindurchzieht, fremd und doch vertraut, wie uralte Melodien oder ein Lied der „Väter"; es ist nicht theologisch zu zergrübeln, bringt Seelenverbindung mit den Gläubigen der noch nicht gespaltenen Kirchen jugendzeit, gewährt kultisch die Empfindung von Glaubensverbundenheit mit „allen" Christen aller Zeiten. 2. Das personhaft-pfarramtliche Bekenntnis ist gewissensmäßig wirksam, darf theologisch nicht anders formuliert sein, als daß es den Pfarrer „verpflichtet", dem „Evangelium" zu dienen nach dem Willen der „Reformation".

Ich meine, unsere „lutherische" Verkündigung rechnet zu wenig damit, daß freie, „unbegreifliche", „überschwängliche" Güte, „Wohltätigkeit", Hilfe, Bewahrung, verständlich beglückende, innerlich überzeugende, gewinnende Zielsetzung von eigenem falschem Wesen (Sünde) überführt, beschämt, im Empfangenhaben demütig, willig zu Schuldbekennung (Buße) macht. Christus setzte ein mit *μετανοεῖτε*: Trachtet nach anderem, als ihr „gewohnt", das „Himmelreich", das „nahe ist", ist nicht wie das Weltreich und seine „Güter", so verlangt es Änderung des „Sinns", ein anderes Herz, als das an Weltgütern hängt. Wir Lutheraner meinen die Angst vor Gott voranstellen zu müssen. Die Freude an Gott sollte der Hauptton der Predigt sein! Allerdings so, daß die „Seligkeit", die Gott bietet („verheißt"), nicht zu einseitig phantasiehaft (als Himmels„wonne") geschildert wird. Vielmehr gilt es verständlich zu machen, was „Liebe" ist und als Grundlage von Gemeinschaft an Glück schafft. Ich kann mich auch so ausdrücken: unsere „Predigt" hat zu wenig ethisches Seligkeitsverständnis geschafft. Darum ist der Gottesglaube als solcher so weithin abgeflaut, ja geschwunden. Wenigstens im Proletariat. Unter unseren „Gebildeten" kommt ja die Unsicherheit des Gottes„gedankens" hinzu. Für Luther war „Gott" an sich noch schlechtweg eine „Gegebenheit". Daß „ein Gott" sei, war ihm nie zweifelhaft. Auch nicht, daß die Bibel „Gottes wort" sei, Christus so „Gott" wie „Mensch". Durch die „Bibel" erfuhr er, daß Gott wesentlich anders „gesinnt" sei, als die „Kirche", der „Papst" lehre. Wir Menschen des 19. und 20. Jahrh.s sind radikaler in bezug auf Gott in „Gefahr", vielfach in „Not", als unsere Vorfahren, ja auch Luther in Person. So gilt es ganz anders als üblich die Verkündung des Evangeliums zu gestalten. Das „Gott war in Christo" muß der Gegenwart zuerst verständlich, „überzeugend" nahe gebracht werden, ehe daß das „und versöhnte sich mit uns von sich aus" als tiefste, seligste Wahrheit für uns Menschen verkündet wird. Dogmatik und Ethik müssen weithin auf andere Fragstellungen eingehen, als sie gewohnt sind. Es gibt falschen „Historizismus", aber es rächt sich, wenn die „Historie" nicht beachtet wird. Alles, auch die Bibel, das N. T., die erste

„Form" von Verkündigung, daß Gott zu den Menschen jetzt „entscheidend" rede, sie definitiv „anrede", ob sie „hören" möchten, ja auch die Person Jesu als menschliche, zeitliche, geschweige Luther und die Anfangsform (der „Ansatz") der reformatorischen „evangelischen" Verkündung, gehören der Historie. Aber die Geschichte ist ein Geheimnis: das weiß der Glaube. Sie ist, ohne das Moment der Vergänglichkeit und „Entwicklung" zu verlieren, voll Hereinragen der Ewigkeit, voll „Offenbarung" Gottes. Es gilt für uns Lutheraner, uns freizumachen von dem „bloß" Historischen der Form der Verkündung Luthers, in immer neuer Erfassung des darin als „Ewigen", das Christusverständnis wiederschenkenden, sich uns nahenden, nur eben nie in Menschengedanken („Dogmen") erschöpfend deutbaren **Deus absconditus in revelatione.**

Ich habe längst nicht alle Momente am Luthertum, die Elert berührt, sei es auch nur andeutend, zur Sprache bringen können. Am wenigsten historisch ausreichend ist bei ihm die Berücksichtigung der letzten Phase des deutschen Luthertums. Aber das ist bei ihm bewußter Verzicht: er wolle nicht mit seinem Buche „Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel" kollidieren (ich habe es leider bisher nicht kennengelernt). E.s Belesenheit in der Literatur bis in die Aufklärungszeit ist sichtbar eine sehr weite. Daß ich sachlich manches anders ansehe, als er, läßt mich nicht zurückhalten mit Dank für sein Werk. Es ist — analog auch das von O. Dittrich — durchaus reichen Dankes wert. Einige neueste Schriften, die für die „Morphologie des Luthertums" Beachtliches bieten, bespreche ich noch in diesem Hefte hernach unter dem zusammenfassenden Titel „Zu den Sozialgedanken Luthers und des Altluthertums".

Das theologische Verstehen von Mensch und Zeit.

Von Privatdozent Lic. Dr. W. Schultz in Hamdorf (Kr. Rendsburg).

Das theologische Verstehen von Mensch und Zeit, das immer schärfer in das Zentrum der Blickrichtung der gegenwärtigen theologischen Besinnung rückt, kann restlos klar nur in seinem Gegensatz zu dem philosophischen Verstehen von Mensch und Zeit erhellt werden. Es gilt daher zunächst die Hauptformen dieses Verstehens festzustellen. Wir versuchen dabei das philosophische Verstehen von Mensch und Zeit zu exemplifizieren an den Auffassungen Kants und Goethes als den typischen Vertretern des Deutschen Idealismus in seiner subjektiven wie objektiven Einstellung, sowie an den Interpretationen Wilhelm Diltheys und Martin Heideggers. Wir beginnen mit Kant.

1. Das philosophische Verstehen der Zeit. — Kants erstes Anliegen ist, die Apriorität der Zeit als qualitas originaria sensualitatis humanae zu erweisen. „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde ...". (Kr. d. r. V., Ausgabe von Kehrbach, 60.) „Die Zeit ist nichts Anders, als die Form des innern Sinnes" ..., „subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung", reine Form „aller sinnlichen Anschauung" (a. a. O. 60 ff.). Die Zeit ist wie der Raum „nur in den Sinnen". Außer ihnen hat sie keine Wirklichkeit. Zeit ist wirklich nur als wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat nur subjektive Realität. Absolute Realität kann ihr nicht zugestanden werden. Sie ist also nicht eine Wirklichkeit, die dem Menschen gegenübersteht. Sie ist wirklich nur als menschliche Gestaltungsfunktion des Anschauungsmaterials, als Instrument menschlicher Wirklichkeitsgestaltung. Als solche hat sie allerdings eine wichtige, und nur positive Aufgabe zu erfüllen. Sie macht mit dem Raum synthetische Sätze a priori erst möglich. Aber wirklich ist sie nur als reines Formgesetz der Sinnlichkeit. Empirische Realität hat sie nicht als Wirklichkeits-, sondern nur als Gültigkeitsform.

Der Mensch ist seinem Wesen nach nicht in der Zeit. „Nur" auf die Welt der Erscheinungen erstreckt sich die Gestaltungsmöglichkeit der Zeit. Dieser Welt aber, die er selbst schöpferisch formt, gehört der Mensch nur mit den peripheren Schichten seines Seins an, mit seinem „empirischen Charakter". Er hat zugleich intelligiblen Cha-

rakter vor allem durch das Vermögen der Vernunft. Der empirische Charakter ist „nur das sinnliche Schema" des intelligiblen Charakters, und für letzteren gilt „kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen, durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu sein ..." (a. a. O. 442). Ausdrücklich bemerkt Kant, daß der intelligible Charakter des handelnden Subjekts unter keinen Zeitbedingungen steht, „denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst" (a. a. O. 433). Hier erst kommt das Verstehen von Mensch und Zeit bei Kant zu seinem eigentlichen Durchbruch. Kants Anliegen ist, gegenüber der raum-zeitlichen und kausal gesetzlich fest gegliederten Welt der Erscheinungen die Autonomie und Freiheit des Menschen zu erweisen. Frei ist nicht der den Zeitbedingungen unterworfene empirische Wille, sondern der jenseits von Raum und Zeit liegende reine Wille, der keinen anderen Bestimmungsgrund in sich trägt als das Prinzip, das in seinem Wesen liegt.

Auf die erkenntnistheoretischen und ethischen Schwierigkeiten, die sich aus einer so gestalteten, unverbundenen Dualität von Zeit und Ewigkeit ergeben, ist so oft hingewiesen, daß sie hier nur angemerkt werden brauchen. Von besonderer Wichtigkeit aber ist es, festzustellen, daß sich in dieser doppelten Schichtung menschlichen Seins die große Tendenz einer philosophischen Anthropologie enthüllt, die sich bei aller Nuancierung im einzelnen von Plato über die mittelalterliche Scholastik bis zu der konstruktiven Systematik der Aufklärung erstreckt, wobei im besten Fall Leibniz eine besondere Stellung einnimmt. Dabei ist zu beachten, daß die Zeit und oft auch alles Geschehen in der Zeit a priori den Akzent des Abwertigen, Un-wesentlichen, Gleichgültigen erhält. Das kommt bei Kant u. a. in den Ansätzen seiner Geschichtsphilosophie zum Ausdruck. Er konnte — ebensowenig wie Goethe — der empirischen Geschichtsforschung wissenschaftlichen Charakter zuerkennen, weil die Geschichte ihm lediglich ein unklares Durcheinander

von sinnlichen und idealen Tendenzen war, während wirklich und wahr nur die ewigen, aprioristischen Vernunftgesetze sind, auf denen sich die vollendete Menschengemeinschaft gründet, und die in der geschichtlichen Bewegung nur ihre Illustration, nicht eine Demonstration finden. Der Mensch steht seinem Wesen nach nicht in der Geschichte, nicht in der Zeit, sondern in einem Absoluten, Ewigen und ist von hier aus Zuschauer, Betrachter des zeitlichen Ablaufs, der nur die äußere Gestalt seines Daseins berührt.

Die neue, und doch in ihren Fundamenten nicht veränderte Auffassung von Mensch und Zeit des klassischen Goethe wird dadurch gekennzeichnet, daß Goethe die kantische schroffe Dualität von Wesen und Erscheinung überwindet — wohl unter dem nachklingenden Einfluß Herders —, daß er aber die Elemente Wesen bzw. Form und Erscheinung beibehält. Sein Bekenntnis von Zeit und Ewigkeit findet seinen deutlichsten Ausdruck in den Strophen des Urworts:

> Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
> Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Das, was man in der abendländischen Geistesgeschichte zuerst in der Mystik Meister Eckharts findet: „das zeitlose Gesetz in zeitlicher Entwicklung", hat Goethe von neuem gestaltet. Dieser Gedanke wuchs ihm aus der Anschauung der Urpflanze zu, die ihm zuerst im botanischen Garten zu Padua lebendig vor die Seele trat. Die Urgestalt der Pflanze manifestiert sich mitten in der Zeitlichkeit und ist doch ewig. In allen Einzelgestalten wird das eine, ewige, aber bewegliche Gesetz sichtbar. Es ist eine zeitlose Entwicklung, die hier vor sich geht, die lebendige Entwicklung einer von Anbeginn geprägten Form. „Kein Wesen kann in Nichts zerfallen. Das Ew'ge regt sich fort in allen." Auch im Menschen lebt diese ewige Form in jeweils besonderer Gestalt. Er muß werden, was er ist. Der Dämon in jedem Menschen war für Goethe das Gesetz der Form, wonach er angetreten, deren Ziel die in sich abgeschlossene, zur Ganzheit vollendete Persönlichkeit ist. „Dauer im Wechsel" ist die typische klassische Zeiteinstellung. Darum, weil der Mensch sich als Träger einer ewigen Form weiß, vermag er das Unmögliche:

„er kann dem Augenblick Dauer verleihen." Er kann aus der Zeit heraustreten, die Vergangenheit und Vergänglichkeit überwinden und den Augenblick zur Ewigkeit machen. „Das Sein ist ewig." Darum ist der klassische Mensch der gegenwärtige, der der Zeit mächtige Mensch. „Ein Flügelschlag — und hinter uns Äonen."

Zu einer letztmöglichen Synthese sind hier Ewigkeit und Zeit ineinandergefügt. Das Ewige, Absolute hat dadurch seine Starrheit verloren. Wir finden dieselbe Auffassung in Schleiermachers Monologen und in Hegels Logik und Geschichtsphilosophie. Wir sehen, wie bei Hegel der Geist, die Vernunft, das Absolute in die große Bewegung der Zeit eintritt. „Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist; das angeschaute Werden" (WW VII, a. 53). Alles Reale ist dem alles gebärenden und seine Geburten zerstörenden Chronos unterworfen. Weil es den Widerspruch der Endlichkeit in sich hat, muß es der Macht der Zeit erliegen. Aber nur das „Reale" ist dem Werden der Zeit unterworfen, nicht dagegen der Begriff als die Form des sich denkenden Denkens selbst, als das Wesen des Geistes. Er ist vielmehr die „Macht der Zeit". Er leitet ihren Strom. Über ihn hat die Zeit keine Macht. Der Geist, die Idee ist ewig. Wohl ist das Werden der Zeit bei Goethe und Hegel weit intensiver beachtet und positiver bewertet als bei Kant. Da das Ewige sich in der Zeit manifestiert, kann es nur durch die Zeit hindurch begriffen oder gesehen werden. Aber die Grundeinstellung hat sich von derjenigen Kants nicht verschoben. Das Fundament menschlichen Daseins liegt im a priori, im Ewigen, und das Vergängliche ist „nur" ein Gleichnis. Der Mensch kann nach Schleiermachers Formulierung „mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick".

Im bewußten Gegensatz zu Kant wird die große Problematik von Mensch und Zeit bei Wilhelm Dilthey angegriffen. Er will den Menschen sehen, wie er ist, jenseits aller konstruktiven Systematik, die das Leben tötet oder an seiner lebendigen Bewegung vorbeigreift, jenseits des abstraktiven Denkens, das die ursprüngliche Einheit seines Wesens zerspaltet, in seiner erdhaften Ge-

bundenheit und unergründlichen Tiefe. Ganz im Sinne des Positivismus heißt es: „Das Leben beschreiben, ist unser Ziel." Wir verstehen nicht dadurch menschliches Dasein, indem wir es aus seiner raumzeitlichen Situation lösen und in die kühle Höhe einer blutleeren Abstraktion erheben und dann meinen, es mit einem ewigen Sein zu tun zu haben, sondern indem wir es verstehen als Glied des gesellschaftlichgeschichtlichen Lebens. Das Studium des Menschen wird verbunden mit dem der Geschichte. Anthropologische Forschung als Hermeneutik menschlichen Daseins ist nicht lösbar von dem Wissen um die Welt, in welcher der Mensch lebt. Es gilt darum, „die irrige Kategorienlehre Kants, nach welcher Wirklichkeit, Sein, Realität Verstandeskategorien sind" (I, 418), aufzuheben. „Mich führte historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend, fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit . . .) zugrunde zu legen" (VII, 117).

Die erste kategoriale Bestimmung des Lebens, dessen unergründlichem Meer auch die Existenz des Menschen angehört, ist die Zeitlichkeit. Die Zeit wird erfahren, als „das rastlose Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart". Gegenwart ist reales Erlebnis. „Das Schiff unseres Lebens wird gleichsam auf einem beständig fortrückenden Strom dahingetragen, und Gegenwart ist immer und überall, wo wir auf diesen Wellen sind, leiden, erinnern oder hoffen, kurz, wo wir in der Fülle unserer Realität leben" (VII, 193). In demselben Augenblick aber, wo die Zukunft Gegenwart wird, versinkt sie auch schon wieder in die Vergangenheit. Zurückblickend versinkt die Erinnerungslinie in stufenweiser, allmählicher Abschattung im Dunkeln, wie vorausblickend die Erwartungslinie. Die Vergangenheit ist das Unabänderliche, „die absolut feste, identische, objektive Zeit" [1]). Die Zukunft gibt uns die Freiheit zu unendlichen Möglichkeiten. Von diesem fließenden Strom des Lebens wird unser Leben nach allen Richtungen hin bestimmt. In dem Bereich der Geisteswissenschaften hat die Lehre von der Idealität

1) Vgl. E. Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, 1928, 420.

der Zeit keinen Sinn. Durch keine Anstrengung kommt man aus dem Strom des Lebens heraus. Selbst wenn wir meinen, am Ufer zu sitzen und den Strom zu beobachten, stehen wir unter dem Gesetz seines Fließens. Darum können wir das Wesen des Lebens objektiv und absolut nicht erfassen. Aber auch darum können wir die Zeit nicht erfassen, weil jede Beobachtung sie zerstört, indem sie den Fluß zum Stehen bringt, indem sie das Werden festmacht. Dilthey kommt hier zu demselben skeptischen Resultat, wie es neuerdings Grisebach ausführlich („Gegenwart, eine kritische Ethik", 1928) begründet hat.

Bei Kant war das Zeitliche fast völlig abgewertet und das intelligible Ich sowie die zeitlosen aprioriſchen Vernunftgesetze das eigentlich Werterfüllte. Bei Goethe und Hegel war die Zeit gleichsam in das Absolute hineingenommen. Aber auch hier verließ sie nicht die Materialstellung für die Manifestation des Absoluten. Unbeirrt und sicher ruhte das Auge auf dem Ewigen, ruhte der Mensch im Ewigen. Es ist, als wenn bei Dilthey eine totale Blickwendung eingetreten, als wenn das Ewige überhaupt dem Auge entschwunden ist, als wenn alles verschlungen wäre in die Zeit. Vita motus perpetuus (V, 218). Dort aber, wo die Zeit zur absoluten Allbeherrscherin wird, sind Relativismus und Skeptizismus die unausbleiblichen Folgen. Immer wieder klingt diese Wertung der Form menschlicher Wahrheitsverfassung bei Dilthey durch. „Denn in dem geheimnisvollen, unergründlichen Antlitz des Lebens, mit dem lachenden Munde und den schwermütig blickenden Augen, suchen alle Geschlechter denkender und dichtender Menschen zu lesen, und auch das hat kein Ende" (VI, 287). Oder das Gefühl der Tragik des menschlichen Lebens ist das Letzte. „Der Wechsel in dem tiefsten Leben ist durch die Einseitigkeit jedes persönlichen Lebens bedingt, und dies ist der tiefste und wahrhaftig tragische Punkt in der Lebensarbeit des Individuums, das Ewige zu besitzen" (V, CIX). Bekannt ist, daß auch Nietzsche ähnlich die Bewegung des Lebens und die Zeit gesehen hat: in ihrem Fluten und Strömen und den Menschen mitten darin, jenseits jener systematisch-konstruktiven Sicherungen, mit denen der Deutsche Idealismus sich gegen die niederreißende Gewalt jenes Strömens zu schützen versucht hatte. Aber um dem völligen Nihilismus zu entgehen, mußte er seine Zuflucht bei dem Gedanken des ewigen Kreis-

laufs der Zeiten nehmen, jener Zeitmetaphysik, die wie das nunc stans, die reine dauernde Gegenwart der deutschen Klassik aus dem Zeitgefühl der griechischen Antike hervorgegangen war. Ist bei Dilthey auch diese Wendung aus der Unmittelbarkeit des Lebens zur Systematik einer Metaphysik des Lebens festzustellen? Es gilt diese Frage rückhaltlos zu bejahen. Keineswegs trifft Dilthey der Vorwurf, der gegen ihn erhoben ist, es fehle ihm „der Mut des Hinübergreifens in die Ewigkeit" [1]). Freilich will Dilthey in erster Linie dem „Erfahrbaren" leben. „Aber wir wollen es auch in seiner unergründlichen Tiefe, in seinem unergründlichen Zusammenhang sichtbar machen" (V, LIV). Dieser „Zug zur religiös-metaphysischen Tiefe", dies Sehen der Gestalten sub specie aeterni führt ihn zurück zu Hegel. Nun erscheint ihm überall gegenwärtig in der Welt das Transzendente. „Nicht das Transzendente; der Geist in seiner Einzelheit und in seiner Einheit in Gott" (V, XXIV). Wie alle großen Phänomene der historischen Zeit in einem letzten Kern zusammentreffen, wie sie alle dasselbe Leben aussprechen, sei es in Begriffen, Bildern oder Dogmen, so ist auch das menschliche Dasein in seiner Tiefe in dem „metaphysischen Bewußtsein" gegründet, und dieses ist ewig. In das unergründliche Leben, dessen Explikation die Weltgeschichte ist, ist auch „das Bewußtsein unserer höheren Natur und unseres Zusammenhangs mit dem Unsichtbaren" verwoben (II, 243). In der Tiefe seines Wesens ist der Mensch eins „mit dem unendlichen Zusammenhang der Dinge, mit dem allgemeinen Geist, mit der Seele der Natur" (VI, 295). So konnte Dilthey nur in seinem Zurückbiegen zur Transzendentalphilosophie den festen Punkt jenseits der Zeit finden, in welchem menschliches Dasein nun wieder fundiert wird: „Glaube an einen im Universum wirksamen geistigen Zusammenhang, als eine geistige Kraft, ausstrahlend in der vieldeutigen individuellen Aktivität, ein Pantheismus der Weltbejahung ..." (VI, 298). Im Gegensatz zu seinen ursprünglichen Ausführungen konstatiert er jetzt, daß die Zeit eine Grenze hat. Im Gegensatz zu seinem ursprünglichen Ernstnehmen der Zeit wird jetzt alles Zeitliche

1) Vgl. F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie, 1929, 208.

wieder „nur" zum Symbol, zur Hülle, zum Gewand und Gleichnis. Wir sind wieder angelangt bei Goethe und Hegel.

Heidegger schließt bewußt an die große Feststellung Diltheys, daß der Mensch die Urtatsache der Geschichte und ein geschichtliches Wesen sei, an (Sein und Zeit, 1931, 397 ff.). Es hat zunächst den Anschein, als wäre hier noch tiefer als bei Dilthey die Zeitlichkeit in die menschliche Existenz hineingetrieben. Die zunächst aufgedeckte Sorgestruktur der Seinsganzheit des Daseins als „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein bei (innerweltbegegnendem Seienden)" enthüllt sich später selbst als Zeitlichkeit. Als Sinn der Sorge enthüllt sich die Zeitlichkeit. Die Momente der Zeit: das „Sichvorweg der Zukunft," das „Sein-bei" der Gegenwart, das „Schon-sein-in" der Gewesenheit sind identisch mit den Momenten der Sorge. Die Zeitlichkeit konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. In der Einheit der Phänomene Zukunft, Gegenwart, Gewesenheit zeitigt sich das Dasein. Kein Nacheinander der Ekstasen bedeutet die Zeitlichkeit, sondern in jeder Ekstase zeitigt sich die Zeitlichkeit ganz. „Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurückkommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen" (a. a. O. 326). Zukunft ist die Kunft, in der das Dasein in seinem eigentlichen Seinkönnen auf sich zukommt. Gegenwart ist immer uneigentlich, augenblickslos, unentschlossen. In dem Vorlaufen auf die Zukunft erschließt sich gleichzeitig das Verstehen des eigensten Gewesen. Diese ursprüngliche Zeitigkeit, die das umsichtig-berechnende Besorgen des vulgären Zeitverständnisses, die „Jetzt-"Zeit oder „Innerzeitigkeit" und die Weltzeit erst möglich macht, ist endlich, da das Dasein endlich existiert. Hierin liegt der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins. Wie die Sorge Sein zum Tode ist, so ist die eigentliche Zukunft, aus der sich das Dasein zeitigt, endlich. Zwischen Geburt und Tod durchmißt das Dasein die ihm verliehene Zeitspanne, erstreckt es sich selbst, geschieht es. Nur weil das Dasein in seinem Sinn durch und durch geschichtlich ist, weil es frei ist für seinen Tod und darum endlich ist, ist ein Wissen und Verstehen von Geschichte erst möglich.

Nimmt man diese Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins rein für sich, so kommt man zu der Feststellung einer weitgehenden Übereinstimmung mit der Einstellung Diltheys, wie Heidegger das auch selbst konstatiert. Dieselbe letzte zeitliche Bewegtheit menschlichen Seins hier wie dort. Ganz erhebliche Abweichungen[1]) aber ergeben sich, wenn man bei Heidegger die metaphysische Grundschicht betrachtet, in die jene Zeitlichkeit hineingebaut ist. Zwar lehnt er ausdrücklich jede metaphysische Voreingenommenheit ab und will nur die Sachbezüge, wie sie an sich sind, sehen lassen. Aber bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß ein außerordentlich starker metaphysischer Wille seine Analytik leitet. Denn die Ontologie im Sinne Heideggers als Wissenschaft vom Sinn des Seins setzt ein Sein voraus, das sich selbst völlig versteht und als in einer ganz bestimmten Form sich verstehendes Sein existiert. Der Ausgangspunkt Heideggers: es gibt Sein, das sich in seinen ewigen Strukturen unverdeckt enthüllen kann und in diesem Sich-selbst-sichtigwerden schon seine Wirklichkeit dokumentiert, weist hinter Kant noch zurück auf den Seinsbegriff der mittelalterlichen Scholastik, der unangetastet von aller Zeitlichkeit bereits in seinem Gedachtwerden seine Wirklichkeit hat. Mit Recht sieht daher Grisebach in Heideggers ontologischer Geschichtsmetaphysik nur eine Wiederholung des geistigen Verhaltens, das der ontologischen Gottesbeweisführung zugrunde liegt. „Ein im Dasein sich vorfindendes, existenzielles, natürliches Denken erschließt im Seinsverständnis als einem historischen Prozeß den Urquell der Wahrheit, dem es selbst schon entstammt, und zielt auf die unbedingte Idee des Seins als die Bedingung für die Frage nach dem Sinn des Seins ab“ [2]). Wie aber kann mit dieser, einer ganz anderen Welt entstammenden Seins-Form die Zeitlichkeit verbunden werden? Das kann doch nur so geschehen, daß entweder die Absolutheit des Daseins aufgehoben wird, oder daß die Zeitlichkeit entwirklicht wird. Dilthey konnte diese Verbindung leichter vollziehen durch seinen Begriff des Lebens. Heidegger kann die bei ihm besonders zutage tretende Schwierigkeit

1) Vgl. Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, 1931.

2) E. Grisebach, Interpretation oder Destruktion. Deutsche Vierteljahrsschrift, 1930, 223.

der Syntheſe zweier ganz verſchiedener Elemente nur dadurch ſcheinbar überwinden, daß er die „urſprüngliche Zeit" auf ein leeres, abſtraktes Schema reduziert. Heideggers philoſophierendes „abſolutes Ich" und das „Daſein in der Zeit" bleiben unverſöhnbare Gegenſätze. Der Ertrag des Heideggerſchen Denkens kann nicht anders bezeichnet werden als mit den Worten Georg Miſchs: „So ſetzt ſich auf dem Boden der ‚tranſzendenten Subjektivität' das Ideal der abſoluten Erkenntnis noch einmal durch, das Platon objektivkosmiſch konzipierte: wie Gott blicken . . ., das Ideal, das Hegel durch die ‚Wiſſenſchaft der Logik' erfüllen wollte . . ." (a. a. O. 208; vgl. K. Löwith, ZThK 1930, 382).

Tatſächlich hat die philoſophiſche Interpretation des Verhältniſſes von Menſch und Zeit nur zwei Möglichkeiten: entweder ſie fundiert a priori das Sein des Menſchen im Abſoluten. Dann kann ſie unmöglich zu einem letzten Ernſtnehmen ſeiner Zeitlichkeit kommen; dann iſt das Vergängliche immer nur Gleichnis. Oder ſie läßt menſchliches Daſein ganz in Zeitlichkeit aufgehen. Dann gibt ſie die eigene Poſition preis und endet in Relativismus und Skeptizismus. Wie verläuft das theologiſche Verſtehen von Menſch und Zeit?

2. Das theologiſche Verſtehen der Zeit. — Die Fundamentalausſage, von der dies Verſtehen zunächſt ausgeht, lautet: Gott hat die Zeit geſchaffen. Nicht Ewigkeit und Zeit, abſolutes Sein und vergängliches Sein, Weſen und Erſcheinung ſtehen ſich alſo gegenüber, ſondern Gott und Zeit. Geht man von dem Gegenſatz Ewigkeit und Zeit aus oder legt man dies Schema dem Verhältnis Gott und Menſch zugrunde, wie Karl Barth es getan hat, dann wird man kaum der Gefahr entgehen, dem philoſophiſchen Verſtehen von Zeit mit ſeinen Konſequenzen zu verfallen. Das hat gerade für die dialektiſche Schule Schumann ausführlich und überzeugend nachgewieſen (vgl. „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne", 1929, 230 ff.). Daraus folgt das brückenloſe Gegenüber von Ewigkeit und Zeit und die platoniſche Entwertung der Zeit. Oder es bleibt nur eine myſtiſche Einheit von Zeit und Ewigkeit übrig, eine myſtiſche coincidentia oppositorum, ein völliges Ein-

gehen der Ewigkeit in das Werden, wie wir es bei Meister Eckhart und Jakob Böhme finden. Das eigentlich theologische Verstehen kann nur ausgehen von dem Satz: Gott hat die Zeit geschaffen, und er hat alles, was er schuf, in der Zeit seiend geschaffen. Ewigkeit ist nur ein Prädikat Gottes, welches das prae und „Außerhalb der Zeit", das „Ganz-Andere als die Zeit" bedeutet. Wie alles Geschaffene ist der Mensch in der Zeit. Es gibt also kein Mensch-Sein isoliert von der Zeit, jenseits der Zeit stehend. Man kann dies Sein nicht erkennen, indem man es aus der Zeit heraushebt und für sich betrachtet. Der Mensch kann sich auch selbst nicht aus der Zeit herausheben. Sein subjektives Zeitgefühl kann sich ändern. Er kann es ausschalten, verdrängen. Aber sein Sein bleibt in der „objektiven" Zeit. Zeit ist für ihn unaufschiebbare Wirklichkeit. Er hat die Aufgabe, diese Wirklichkeit zu erforschen wie alle von Gott erschaffene Wirklichkeit. Wie sieht er die Wirklichkeit der Zeit, der er mit seiner ganzen Existenz verhaftet ist? Wie verlaufen ihre Strukturen?

Zunächst muß bemerkt werden: während die systematische Theologie bzw. theologische Anthropologie sehr oft das Verhältnis von Gott und Geschichte zu erhellen versucht hat, blieb die Relation Gott und Zeit fast unbeachtet, wurde die Zeit der Philosophie als Untersuchungsobjekt überlassen, wurde ihrer furchtbaren Realität nur gelegentlich in Liedern oder Anmerkungen gedacht. Gewiß ist für die theologische Anthropologie, wie wir sehen werden, die Zeit in erster Linie auch Geschichte, wie die Geschichte Zeit ist. Das entbindet aber nicht von der Aufgabe, die Zeit auch noch vor ihrer Geschichtlichkeit als reine, von Gott erschaffene Wirklichkeitsform und Ermöglichungsgrund der Geschichte zu betrachten. Der umfassendste Versuch zur Lösung dieser Aufgabe ist lediglich von Augustin gemacht worden (Conf. XI 9—31, De civitate Dei XII). Erst in neuester Zeit, bei der stärkeren Loslösung der Theologie von der idealistischen Philosophie, mehren sich die Versuche eines selbständigen theologischen Anpackens der Problematik der Zeit [1]). Auch die erste theologische Interpretation der Zeit, die wir bei Augustin finden, weiß sich im bewußten

1) Vgl. u. a. K. Heim, Glaube und Denken, 1931, 128—164, 381 ff., 405 ff.; H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927.

Gegensatz zur philosophischen Einstellung. (Vgl. hierzu die wertvollen Ausführungen von P. Brunner, ZThK 1933.)

Folgen wir zunächst Augustin. Als geschaffen von Gott ist die Zeit kein menschlicher Gedanke, kein rationales Apriori, sondern eine geheimnisvolle Wirklichkeit, deren letzte Tiefe zu erhellen dem menschlichen Denken nicht möglich ist. Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio (Conf. [Ausgabe Knöll] XI, 14). Das scheinbar Selbstverständliche enthüllt sich bei näherem Zusehen als ein absolutes Rätsel. Das scheinbar Alltägliche wird dann zu einem derart Verborgenen, daß nur Gott den Zugang zu ihm erschließen kann. Die Zeit ist implicatissimum aenigma. Die Zukunft ist noch nicht. Die Vergangenheit ist nicht mehr. Die Gegenwart hat keine Ausdehnung. Sie ist nur dadurch Zeit, daß sie übergeht in die Vergangenheit. Und doch ist die Zeit. Sie hat keinen Anfang und kein Ende. Und doch muß sie als Zeit irgendwie begrenzt sein[1]). Sie hat keine Dauer. Und doch messen wir sie. „Der Mensch lebt in der Zeit" bedeutet also zunächst: der Mensch lebt in einem undurchdringlichen Geheimnis.

Über die Ordnung der Zeit (ordo temporum) verfügt der Mensch nicht mit seinem Denken, aber noch weniger mit seiner Existenz. Er ist mit seiner gesamten Existenz in die schnell fließende, nie stillstehende, unaufhaltsam von der Zukunft in die Vergangenheit stürmende Zeit hineingeworfen. Es ist nichts in ihm, das dieser Bewegung nicht verfallen wäre. Er kann sie nicht aufhalten. Er kann sich nicht aus ihr herausstellen. Die Zeit ist nicht primär Bewegung der Sonne, des Mondes und der Gestirne, sondern Bewegung des menschlichen Seins selbst. Es ist eine ungemein schnell fließende Bewegung: dies ... transeunt, et quomodo nescio. Sie reißt den Menschen mit in die Zerstreuung des Jetzt, in die Unruhe. Ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae ... (Conf. XI, 29). Es sind unzählige, vorübergehende Augenblicke, in die die Zeit den Menschen hineinstürzt, und jeder Augenblick steht als ein völlig Neues da, das so nie wieder-

1) Zu der unvollständigen Lösung der Zeitantinomie bei Kant vgl. Heim, Zeit und Ewigkeit, ZThK 1926, 420 f.

kehrt, wie es gewesen ist. Die Zeit schafft immer neue Situationen, die auf den Menschen zustürzen, denen er nicht entrinnen kann, die ihn hineintreiben in die Sorge, in die Neugier, in die Hast, in die bange oder frohe Erwartung, in die belastende oder erhebende Erinnerung. Für den Menschen ist mit der Zeit die Unruhe und das dämonisch zwingende Vorwärts-Müssen gegeben. Er kann sich die Ruhe, den Frieden der Seele nicht selbst geben. Er findet die Ruhe nicht und damit nicht den eigentlichen Sinn seines Daseins, weder wenn er mit dem wunderbaren Instrument der Erinnerung (Conf. X, 8 ff.) die Vergangenheit abtastet, die sich allmählich in einem unaufhellbaren Dunkel verliert, noch wenn er mit dem geheimen Vorgefühl der Dinge in die Zukunft schaut. Die Wiedererinnerung der Griechen ist eine Illusion. Die Fesseln der Zeit sind für den Menschen undurchsprengbar.

Gerade an diesem Punkt wird der Gegensatz zu dem philosophischen Verstehen von Mensch und Zeit besonders deutlich, wie es etwa in Schleiermachers Monologen seinen klassischen Ausdruck gefunden hat. Vermöge seiner inneren Verbundenheit mit dem Unendlichen vermag der Mensch „außerhalb des Gebietes der Zeit fern von ihren harten Gesetzen" zu sein. Das Handeln des Geistes im Menschen erschafft erst Welt und Zeit: „Jeden Augenblick kann der Mensch außer der Zeit leben" (Auswahl von Braun, 1911, IV 413). Im Anschauen seiner selbst hat der Geist das ewige Leben. Ewige Jugend ist sein Vorrecht. Alter ist nur ein leeres Vorurteil der Menschen.

Hier ist die Zeit kein Ernsterlebnis wie bei dem gleichgerichteten theologischen Verstehen. Kein Erschauern vor dem Rätsel der Zeit ist hier möglich, kein Gefühl für ihre dämonisch zwingende Bewegung, weil das Dasein des Menschen a priori im Absoluten fundiert ist. Das theologische Verstehen sieht den ganzen Menschen in der Zeit. Es sieht nicht nur das Rätsel, nicht nur die Unruhe und die eherne Fessel der Zeit. Es sieht auch, daß jeder Mensch nur eine endlich begrenzte Zeit lebt. Wieder ist es Augustin, der diesen Gedanken besonders in De civitate Dei XIII, 10 entwickelt hat. Vom ersten Augenblick an ist das Leben der Menschen ein ständiges Hinwandern auf den Tod:

ut omnino nihil aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem. Nach einem Jahr ist man dem Tod näher als vor einem Jahr, morgen näher als heute. Niemand kann diesen Todeslauf aufhalten oder langsamer gehen. Alle eilen pari motu dem Tode zu. Wer bis zu seinem Tode einen längeren Zeitraum durchmißt, legt lediglich einen weiteren Weg zurück. So ist der Mensch vom ersten Augenblick seines Daseins an im Tode. Seine Lebenszeit ist tempus in morte. Numquam igitur in vita homo est. Alle Dinge, die in der Zeit sind, vergehen. Sie wachsen wohl auch, um der Vollendung entgegenzugehen. Aber in der Vollendung altern sie und vergehen. Wohl ist die Zeit auch positives Ordnungsprinzip. Alles Leben hat aufsteigende Momente des Wachstums und der Vollendung. Aber auch diese Momente sind eingebettet in den großen Prozeß des Vergehens, der alles Seiende dem Nichtsein entgegentreibt (vgl. Conf. IV, 10). In seiner berühmten Vorlesung über den 90. Psalm von 1534 (E. A. ex. lat. 18, 264—334) hat Luther dieselbe Interpretation von Mensch und Zeit gegeben, die dann neuerdings Heidegger auf ihre ontologische Struktur zurückgeführt hat.

Bis hierher scheint eine weitgehende Übereinstimmung mit dem modernen philosophischen Verstehen von Mensch und Zeit vorzuliegen, wie es etwa bei Dilthey und Nietzsche aufbricht. Aber in Wahrheit liegen die Unterschiede zwischen beiden Formen des Verstehens bereits im Ansatzpunkt. Muß es das Bestreben des philosophischen Verstehens sein, das Phänomen Zeit in seiner reinen Sachheit vom erkennenden Subjekt aus zu erfassen, obgleich dies grundsätzlich, wie wir sahen, ausgeschlossen ist, so nimmt das theologische Verstehen von vornherein die Position seiner Betrachtungsweise in Gott. Ein Verstehen der Zeit kann in der Zeit nicht möglich sein, da sich als Grundstruktur der Zeit die sich überstürzende Bewegung von der Zukunft in die Vergangenheit enthüllt hat und der Verstehende selbst mit seiner ganzen Existenz in dieser Bewegung steht. Jedes Verstehen innerhalb dieser Bewegung kann nur relativ (Dilthey) oder perspektivisch (Nietzsche) sein. Nur von Gott her ist ein Verstehen der Zeit möglich. Nur Gott selbst ermöglicht solches Verstehen. Da, pater, ... quoniam suscepi cognoscere et labor est ante me, donec aperias (Conf. XI, 22). Der

Hauptirrtum der Philosophen hat darin seinen Grund, daß sie den göttlichen Geist an ihrem menschlichen, wandelbaren und beschränkten Geist messen, daß sie in Gedanken sich an die Stelle Gottes setzen, daß sie nicht erkennen, daß Gott der Schöpfer der Zeit und alles in der Zeit Befindlichen ist, daß es daher nicht möglich ist, den Menschen mit Gott gleichzusetzen (vgl. De civit. Dei XII, 18). Denn Gott ist das prae der Zeit, das ewig Heute, der auctor, conditor, operator omnium temporum. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant (Conf. XI, 13). Und obwohl Gott das Jenseits aller Zeit ist, wirkt er doch jede Bewegung der Zeit, macht er es, daß alles nach seiner Eigentümlichkeit nicht nur seinem Ort, sondern auch seiner Zeit entspricht (Conf. VII, 15).

Dann aber lautet auch für das theologische Verstehen die entscheidende Frage: Wie kann der Mensch aus dieser schöpfungsgemäß gegebenen Zeit, in der er sich zu Beginn seiner Existenz vorfindet, den Weg finden zu Gott? Wie kann er die mit dem Strom der Zeit gegebene Unruhe, Gottlosigkeit, Zerrissenheit und Vergänglichkeit überwinden und Ruhe, Frieden und Leben gewinnen? Es ist unmöglich, daß er aus eigener Kraft dies eigentliche Ziel seines Daseins erreicht, da menschliches und zeitliches Sein schöpfungsgemäß ineinandergreifen. Denn der Mensch ist nicht a priori in der Ewigkeit-Existenz Gottes mitgesetzt, so daß ihm „von Natur" ein Sehen sub specie aeternitatis möglich ist, wie etwa Spinoza ausführte. Gott selbst kann nur dem in der Zeit befindlichen Menschen dies Sehen und damit den Frieden und das Leben geben ... facis et visiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore (Conf. XIII, 37). Auch dort, wo die Zeit eine positive Ordnung ist, wo sie die Möglichkeit des Werdens, der Entwicklung und der Reife ist, gewährt sie dem Menschen nicht eine letzte Erlösung. Diese kann nur von Gott aus erfolgen.

Sie erfolgte von Gott aus: als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, den Mittler inter te unum et nos multos ... ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum (Conf. XI, 29). Das Wort ward Fleisch. Gott kam in die Zeit. In dem Sohn vollzog sich das Ereignis einer Wende der Zeit, d. i. des Zeitverständnisses. Gewiß — der Strom der Zeit rollte nach wie

vor ab in seiner ruhelosen Bewegung von der Zukunft in die Vergangenheit, war wie immer durchtränkt von Ruhelosigkeit, Schmerz und Vergänglichkeit. Und der Mensch blieb inmitten dieser Bewegung. Aber seinem Leben in der Zeit, das eigentlich sonst nur ein Sterben war, war eine neue Möglichkeit der Sinnerfüllung gegeben. Ihm war nun die Möglichkeit gegeben, sich von dem Vergänglichen zu lösen und Gott zu lieben, den eigentlichen Sinn seines Lebens zu erfüllen: mihi adhaerere deo bonum est. Er konnte sich nun in jedem flüchtigen Jetzt der unendlichen Zeitbewegung für das Ewige entscheiden, und er fühlte sich in jedem Augenblick zu dieser Entscheidung aufgerufen. Jedes Jetzt der Zeit war zur Krisis geworden, enthielt ein Entweder-Oder: entweder Tod oder Leben. Die Zeit konnte nunmehr zum Geschehen, zur Geschichte werden. Der Mensch ward aufgerufen zur Geschichte.

3. Das theologische Verstehen von Zeit und Geschichte. Zeit und Geschichte sind also nicht zu identifizieren. Alles Geschaffene ist in der Zeit. Aber nicht ist alles Seiende in der Geschichte. Nur der Mensch kann geschichtliches Wesen sein. Aber nicht jeder Mensch ist schon als Mensch in der Geschichte. Nicht jedes Volk ist eine geschichtliche Größe. Nur der Mensch (bzw. das Volk), der sich vor Gott verantwortlich weiß in Jesus Christus als der Mitte, dem Eschaton der Geschichte, ist geschichtliches Wesen. Der Mensch (bzw. das Volk usw.), der nicht um solches Gestelltsein vor Gott weiß, steht außerhalb des geschichtlichen Zusammenhangs. Geschichte ist also nichts Gegebenes. Geschichte ist also nicht, wie W. v. Humboldt definiert (WW IV, 38 f.). „Das ungeheure Gewühl der sich drängenden Weltbegebenheiten ... durchwaltet von ewigen, tief in der Brust des Menschen gewurzelten Ideen." Sie ist nicht der Schauplatz einer im stufenweisen Fortschritt automatisch und mit mathematischer Sicherheit sich realisierenden Humanitätsidee, der gegenüber alle einzelnen Begebenheiten bedeutungslos werden, wie Herder meinte. Auch Hegels Auffassung der Geschichte als eines Werdens des Geistes, als eines zweckgerichteten Entwicklungsprozesses, wobei als Endzweck das Zu-sich-selbst-Gelangen des objektiven Geistes alles Geschehen leitet und das Negative fortschreitend notwendig ver-

schwindet, liegt nicht im Rahmen eines theologischen Verstehens von Geschichte. „Daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll" (Philos. d. Weltgeschichte [Lasson] I, 54), oder wie Schleiermacher sagt, daß das naturhafte Sein immer mehr zum Symbol der Idee wird, ist die Konsequenz des oben gezeichneten philosophischen Verstehens von Zeit und Geschichte. Bei all diesen Anschauungsformen, die letztlich pantheistischen Weltanschauungsmotiven entspringen, ist Geschichte ein naturhafter Entwicklungsprozeß, der unabhängig von des Menschen Entscheidung seinen Weg nimmt. Wir sahen, wie hier das Zeiterlebnis nicht ernst genommen werden kann. Ein unerschütterlicher optimistischer Fortschrittsglaube[1]), der später auch das gestaltende Motiv der marxistischen Geschichtsphilosophie wird, zwingt den geschichtlichen Ablauf in das Schema einer metaphysischen Konstruktion, die dem revolutionären, irrationalen und ereignisgesättigten Charakter jenes Ablaufs bei weitem nicht gerecht wird[2]).

Ganz anders ist dies aber bei dem theologischen Verhalten der Fall. Hier ist Geschichte keine Gegebenheit, sondern eine Aufgabe, die dem Menschen und allen menschlichen Gemeinschaftsformen in jedem Moment der Zeitbewegung von Gott gestellt wird. Im Stehen vor Gott, der in Jesus Christus selbst in die Zeit hineingetreten ist, erkennt der Mensch, daß ihm die Freiheit gegeben ist, sich für oder wider Gott zu entscheiden. In dieser Freiheit, die er sich nicht selbst gibt, sondern zu der Gott ihn ermächtigt, liegt die Würde des Menschen, aber zugleich seine ungeheure Verantwortung. Denn der Mensch ist kein geschichtliches Wesen, wie oft gesagt wird, sondern er soll es sein. Er ist ein zeitliches Wesen und hat als solches nur die Möglichkeit zur Geschichte. Er bleibt ein zeitliches Wesen, bleibt flüchtige Welle im Zeitenstrom, wenn er sich nicht für Gott entscheidet. Menschliches Sein wird zum geschichtlichen Sein nur, wenn es sich in dieser Entscheidung stehend weiß und diese Ent-

1) Vgl. umgekehrt heute den Geschichtspessimismus bei E. Reisner, Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht, 1929, oder bei Spengler, Der Mensch und die Technik, 1932.

2) Zu demselben geschichtsphilosophischen Typus gehört auch noch E. Hirsch, Deutschlands Schicksal, 1922. Vgl. Wehrung, Geschichte u. Glaube, 1933, 70.

scheidung lebt. Also macht der Mensch die Geschichte? Also trifft doch das geläufige Wort zu: große Menschen machen die Geschichte? Nein und ja. Nein: als die Zeit erfüllt war, als Gott sie erfüllt hatte, als er meinte, daß der Augenblick herbeigekommen sei, trat er in die Zeit. Der Augenblick, wo er jeweils in die Zeit tritt, wo er Geschichte ermöglicht, liegt nicht bei dem Menschen, läßt sich von Menschen nicht erzwingen und errechnen. Hier liegt der Grund des Ereignishaften, des schlechthin Neuen und Unberechenbaren der geschichtlichen Bewegung. Hierin ist die Ursache des eigenartigen Sachverhalts zu erblicken, daß gerade die großen Männer der Geschichte in den Zeitmomenten, wo sie geschichtliche Entscheidungen trafen, sich von Gott geführt wußten, sich nur als Werkzeug, als Bewegung eines letzten Bewegers wußten und doch in voller Verantwortung für ihre Entscheidung handelten. Daher, weil es nur an Gott liegt, wenn er in die Zeit eintreten will, also den letzten Möglichkeitsgrund der Geschichte schafft, kommt es dem Menschen so vor, als wenn er nur hinter den Ereignissen hergeht[1]), als wenn sie sich ohne, ja wider seinen Willen ereignen, als wäre er — untheologisch gesprochen — nur der Exponent großer Tendenzen. Und doch weiß er sich für alles, was sich ereignet, verantwortlich. Er weiß, daß es seine Schuld ist, wenn er nur in der Zeit bleibt und den Sprung nicht wagt in die Geschichte bzw. dem Ruf zur Geschichte nicht folgt. Er weiß, daß er als nur zeitliches Wesen dem Ungehorsam und deshalb der Schuld verfällt. Die Vergänglichkeit, in die die Zeit den Menschen verstrickt, empfindet er als unumgängliche Folge dieser Schuld, als Ausdruck des Zornes Gottes, den Tod als Sold der Sünde. Geschichte also bleibt sittliche Leistung des Menschen, zu der er verantwortlich ist.

Hier liegt ein ähnliches Paradox vor wie bei dem zuerst konstatierten Sachverhalt: die Zeit ist nicht und ist doch, und bei jenem Zentrum des theologischen Verstehens von Zeit: Gott kam in die Zeit, sowie der Folgerung dieses Satzes: finitum capax infiniti. Paradox auf Paradox! Und das Wesen des Paradoxons ist, daß seine konträre Sinngerichtetheit absolut unlöslich ist. Man kann seine Antinomie nur be-

1) Vgl. A. O. Meyer, Bismarcks Glaube, 1933, 7.

schreiben. Im 1. Buch von Wilhelm Meisters Lehrjahren (Kap. XVII) hat Goethe einmal solche Beschreibung desselben, aber von ihm anders gesehenen Sachverhaltes versucht. „Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiß sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiß sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden." Doch ist hier wie bei Schelling und Hegel, die auch das bezeichnete Paradox gesehen und in ihrer Geschichtsphilosophie gestaltet haben, streng zu berücksichtigen, daß das Notwendige nicht der jenseits der Zeit befindliche göttliche Wille ist, der jeweils ereignishaft in die Welt einbricht, sondern daß Notwendigkeit und Wirklichkeit bei Goethe und seiner Zeit identisch sind. So kommt es, daß Vernunft hier nicht eigentlich in der Zeit existiert, sondern Notwendigkeit und Zufall „beherrscht" und darum „fest und unerschütterlich steht". So kommt es aber auch, daß der Mensch hier im strengen Sinne kein geschichtliches Wesen sein kann, weil die Zeit als Ernsterlebnis nicht gelebt wird, weil der Mensch „Gott der Erde" ist, weil das Gegenüber zu Gott fehlt. Für das theologische Verstehen aber bleibt der Mensch in der Zeit, auch wenn er dem Aufruf zur Geschichte folgt. Wie der Mensch diesem Verstehen Sünder und Gerechter zugleich ist, so ist er zugleich zeit-geschichtliches Wesen. Darin lebt er dauernd in einer unaufhebbaren Spannung. Darum ist geschichtliche Tat für ihn immer Wagnis, Risiko, Kampf, Forderung. Darum steht er wirklich in den bezeichneten paradoxen Zusammenhängen. In der Einstellung Goethes und seiner Zeit aber sind diese Paradoxe eigentlich aufgehoben, weil Notwendigkeit und Wirklichkeit hier zusammenfallen, weil die Notwendigkeit hier der Grund des menschlichen Daseins ist.

Darum, weil der Mensch sich nie ganz von der Zeit zu lösen vermag, weil also Schuldigsein und im Tode sein zu den Wesensstrukturen seines Seins gehören, weil Zeit und Geschichte nicht zu trennen sind, ist sowohl die Idee eines stufenweise sich vollziehenden Fortschritts bzw. einer allmählichen Harmonisierung der Gegensätze als auch die Idee eines vollkommenen Zustands in der Geschichte

als menschliche Konstruktion bzw. Illusion abzulehnen. Das ist von Nietzsche richtig gesehen worden, obwohl er die Ursachen dieses Sachverhalts nicht durchschaute. Geschichtsphilosophie im älteren Sinne des idealistischen Humanismus als zurück- oder vorausgerichtete Konstruktion des geschichtlichen Ablaufs ist unmöglich und beruht auf einem völligen Verkennen der letzten Grundlagen von Mensch und Zeit. Sie ist nur möglich als analytische Erhellung dieser Grundlagen und als auf dem Grunde dieser Erhellung sich erhebender Versuch einer Beantwortung der Frage: wie ist Geschichte möglich. Die Sinnerhöhung der Zeit zur Geschichte liegt bei Gott. Ihre Dialektik ist nicht eine Bewegung menschlichen Geistes. Sie wird dem Menschen nur deutlich, wenn Gott sie ihm enthüllt. Darum ist jegliches Denken über das, was kommt, also auch über die letzten Dinge, mythologisches Denken, in subjektiver Menschlichkeit verfangen bleibend. Die durch das Ereignis Jesus Christus uns zuteilgewordene Erhellung über unsere zeitliche Existenz gibt uns die unaufhebbare Zeitgebundenheit unseres Wesens zu erkennen, deren strikte Konsequenz es ist, daß das Negative nie aufhört in der Geschichte, daß also die eigentliche letzte Erfüllung unseres Seins nach der Aufhebung von Zeit und Geschichte, nach einer völligen Neugestaltung von Sein und Zeit erfolgen kann, die nur Gegenstand menschlichen Hoffens, nicht aber Erkennens sein kann. Aber das ist nicht die einzige Erkenntnis, die jenes Ereignis uns vermittelt in bezug auf Zeit und Geschichte. Wäre es so, dann wäre die Gefahr aktuell, die man in Kreisen der deistischen Aufklärung und neuerdings im Bereich der dialektischen Theologie realisiert findet, daß Geschichte entgottet und entwertet wird. Aber jenes Ereignis, das sich um die beiden Pole — und nie um einen allein — Gott der Schöpfer und Gott die Liebe bewegt, stellt den Menschen nicht nur in die Entscheidung, sondern gibt ihm auch die Macht entscheidenden, d.h. geschichtlichen Handelns. Wenn diese Macht auch immer in Gott und der Zeitlichkeit des Menschen ihre Grenze findet, so ist sie doch in graduell verschiedener Stärke — je nach dem Grad der Gottverbundenheit — vorhanden und aufweisbar. So ist dem Menschen in der relativen Gleichzeitigkeit mit dem Ereignis Jesus Christus doch die — immer

zeitlich-menschlich begrenzte — Möglichkeit gegeben, die spröde Wirklichkeit des Zeitlichen zu gestalten, das Zeitliche in Gott zu lieben, den ewigen Willen Gottes in die Zeit hineinzuarbeiten und in diesem Sinne das auf ihn Zukommende zu determinieren. Schließlich vermittelt jenes Ereignis die Gewißheit einer geheimen, in Gott sich gründenden und dauernd von ihm realisierten Teleologie, die die einzelnen geschichtlichen Ereignisse zu großen umfassenden Zusammenhängen verbindet, die etwa in dem Satz zum Ausdruck kommt: Gott führt. Dies Führungsbewußtsein macht nun allerdings nicht den Weg frei zu einer neuen konstruktiven Geschichtsphilosophie im Sinne eines naiven aufklärerischen Vorsehungsglaubens. Denn Gottes Liebe, der Grund des Führungsbewußtseins, ist ganz anders wie Menschenliebe und schließt Geheimnis, Wagnis und Tiefe mit in sich ein. Aber es gibt doch die Möglichkeit, die fernsten geschichtlichen Zeiträume mit dem Augenblick zu verbinden, in welchem das Ereignis Jesus Christus vor uns aufleuchtet. Denn das „Einst" als Ende der Zeit und Anfang einer neuen Dimension ist nur die Projektion des Ereignisses Jesus Christus in das zukünftige Kommen des Ganz-Anderen, das „einst" in einem neuen Sinne „gegenwärtig" sein wird als Gegenstand des Schauens.

So läßt das theologische Verstehen dem geschichtlichen Prozeß seine irrationale, ereignishafte Beweglichkeit und sieht ihn doch wieder in einem großen Zusammenhang, der nun nicht das Ereignishafte, Geheimnisvolle, Revolutionäre nachträglich wieder rationalisiert und dadurch zerstört, sondern es gerade als solches beläßt und nur einer geheimniserfüllten Gesamtbewegung: „von Gott zu Gott" eingliedert. So kann dies Verstehen die Formel Rankes übernehmen, daß jede Epoche — und wir können hinzufügen: jeder Mensch, jedes Volk, jeder Staat, jede menschliche Wirkungsform überhaupt — unmittelbar zu Gott sei, von Gott aufgerufen in dieser nur einmaligen, unvertauschbaren Situation und doch als Glied einer Bewegung, deren Anfang und Ende Jesus Christus ist. Das theologische Verstehen kann sich gleichzeitig Rechenschaft darüber geben, wie und warum es versteht. Mit Recht hat Dilthey bemerkt, daß wir nur, weil wir in der Zeit sind, ihre Spannungen und Schmerzen — wir ergänzen: die Dämonie ihrer Vergänglichkeit

und ihrer Sünde — erleben, und darum verstehen. Dieser Sachverhalt ist unbestreitbar und deutet auf den unlösbaren Zusammenhang von Zeit und Geschichte, von Mensch und Zeit. *Wir reifen nur in der Zeit und verstehen nur als zeitliche Wesen.* So wie der Mensch auch nur gewaltsam oder künstlich die Verbindung mit der Zeit zerreißt, begibt er sich der Möglichkeit des Verstehens. Hier erhellt die eminent positive Bedeutung der Zeit für den Aufbau der menschlichen Existenz. Auch das ist Gottes Ordnung. Aber der Mensch versteht nicht allein darum, weil er in der Zeit steht. Die Zeit allein macht nicht das Verstehen von Geschichte möglich. Richtig hat *Spranger* gesehen: „Schon im scheinbar rein hinnehmenden Verstehen ist immer ein stilles Messen an einem Ideal wirksam!" *Ein Messen der Zeit*, ein Verstehen des Zeitlichen ist *nicht aus der Zeit heraus allein möglich*, deren stürmischer Wechsel, wie Augustin bemerkt, das innerste Leben der Seele zerreißt. *Es muß einen Punkt geben*, der zugleich außerhalb und in der Zeit ist, von der aus wir das Zeitliche verstehen und damit wiederum zur geschichtlichen Wirklichkeit erheben. Nur in der Zeit stehend würde das Sehen der Zeit der Relativität ihres Wechsels unterworfen bleiben. Jener Punkt aber kann keine philosophische Idee, kein menschliches Ideal sein, die immer dem Verdacht ausgesetzt sind, Schöpfungen nur des menschlich-zeitlichen Seins selbst zu sein. Er kann auch nicht der menschliche Geist sein, der bis in die letzte Tiefe seines Wesens in der Zeit ist. Wenn Augustin sagt: In te, anima meus, tempora mea metior (Conf. XI, 27), so meint er nicht die Seele als zeitliche Gegebenheit, sondern die Seele, soweit sie bereits mit Gott verbunden, von ihm entscheidend bestimmt ist. Denn Gott allein ist incommutabilis et vera veritatis aeternitas supra mentem meam commutabilis (Conf. VII 17). *Nur Gott*, sofern er sich in Jesus Christus als der Wende der Zeit geoffenbart hat, *kann der Punkt sein*, von dem aus letzten Endes ein Verstehen der Zeit und alles dessen, was in der Zeit ist, möglich ist. Die Zeit und alles, was ihrer Gesetzlichkeit unterworfen ist (wie Mensch, Rasse, Volk, Staat usw.), kann nur dann richtig verstanden, erkannt, gesehen werden, wenn es auf Gott bezogen, in ihm geliebt wird, der der Menschheit am deutlichsten erschienen ist in dem Menschen Jesus Christus, qui est super omnia deus benedictus in

saecula (Conf. VII, 18). Nur so ist ein Verstehen von Geschichte, d. h. ein Zurückführen der Zeit und der Dinge in ihr auf ihre letzte Tiefe möglich. Nur so wird der Mensch konstituiert, der Geschichte versteht. Heideggers Auffassung, daß Dasein „geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist" (a. a. O. 176), bedarf also der Ergänzung. Im Grunde kommt auch Heidegger nur zu einem Verstehen des Seins, weil er das Subjekt des Verstehens mit den Mitteln eines scholastischen Realismus in eine Sphäre jenseits der Zeit verlegt, ohne freilich diesem Vorgang in seiner Analytik Rechnung zu tragen. Unsere Formulierung lautet: wir verstehen Geschichte und geschichtliches Sein, sofern wir gleichzeitig in und außer der Zeit sind. Ohne das „Außer der Zeit sein" müßten wir im Bereich des zeitlichen Seins verharren, könnten wir nicht zum eigentlich geschichtlichen Sein durchstoßen. Ohne das „In der Zeit sein" hätten wir nicht die Möglichkeit, außer der Zeit zu sein. In der Zeit sind wir alle schöpfungsgemäß, ob wir wollen oder nicht. Außer der Zeit zu sein, steht letztlich nicht bei dem Menschen, sondern bei Gott, ist göttliche Tat, göttliches Ereignis, ist Gnade.

Darum aber ist geschichtliches Verstehen als Zurückführen des zeitlichen Seins auf seine letzte Tiefe, als Konstituierung geschichtlichen Seins nicht ein Akt, der dem Menschen zur Verfügung steht, wo und wann er will. Zeitliches Sein als zeitliches kann der Mensch immer erkennen. Es steht ihm in seiner Zeitlichkeit bis zu einem gewissen Grade immer zur Verfügung. So hat jeder die Möglichkeit, soweit das überlieferte Material reicht, den Menschen Jesus in seiner zeitlichen Situation zu sehen, wenn auch dies Sehen immer an eine zeitliche Relativität gebunden bleibt, wenn auch die Urteile auf Grund dieses Sehens immer nur zu einem „Vielleicht", „Vermutlich", „Wahrscheinlich" gelangen vermöge der unendlichen Verknotung zeitlichen Seins. Aber das göttliche Ereignis in dem Menschen Jesus[1]) zu sehen, ihn in seiner Eigentlichkeit, Geschichtlichkeit verstehen, ist dem Menschen nur dann mög-

1) „Sinnmitte" der Geschichte ist nicht das Dogma der Auferstehung Jesu, wie Künneth, Theologie der Auferstehung, 1933, 236 ff. ausführt, sondern das göttliche Ereignis in dem ganzen, konkreten Mensch-Sein Jesu.

lich, wenn und sofern sich dieses Ereignis ihm enthüllt. Und einen anderen Gegenstand des zeitlichen Seins in seiner Eigentlichkeit sehen, ist wiederum nur dann möglich, wenn der Verstehende in Kontakt tritt mit jenem göttlichen Ereignis, wenn er jenen ewigen Punkt gefunden hat, der mitten in der Zeit einmal Gestalt geworden ist und nun das Verstehen in die Tiefe führt. Dabei ist dieser Punkt nicht ein absolutes Sein, das einmal in der menschlichen Existenz aufgeleuchtet, nun seine bleibende, immer zur Verfügung stehende Grundlage bildete, sondern ein persönlicher, Gestalt gewordener Wille[1]), der in immer neuer Begegnung dem Menschen etwas ganz Bestimmtes und in konkreter Situation jeweils Neues zu sagen hat. Und die Verbindung mit jenem Gestalt gewordenen Willen, an dem der Eigenwille des Ich zerbricht, um in neuer Existenzform lebendig zu werden, ist nicht derartig, daß das Ich völlig in jenen Willen einginge — der Zeit und ihren Spannungen entrückt. Das Ich bleibt in der Zeit auch im Vorgang des Verstehens, auch wenn es zeitliches Sein in seine geschichtliche Tiefe zurückführt. Hier tut sich von neuem — nun vom Verstehen her — die Grenze geschichtlicher Möglichkeit auch in der neuen Schöpfung auf. Hier liegt einer der letzten Gründe dafür, daß wir nie ganz verstehen, nie ganz lieben können, warum die Konstituierung geschichtlichen Seins eine unendliche Aufgabe bleibt, die, solange der Mensch in der Zeit bleibt, nie völlig gelöst wird. Zeit ist eine der Möglichkeiten der Geschichte und zugleich eine ihrer Grenzen. Weil Mensch und Zeit und deshalb Geschichte und Zeit in einer unlöslichen Verbindung stehen, darum ist auch Geschichte ein unendliches Werden. Das Ende der Zeit und der Geschichte würde von hier aus gesehen ein absolutes Verstehen, eine absolute Liebe bedeuten, wie sie nur einmal — am Kreuz zu Golgatha — verwirklicht wurde. „Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören."

1) Nicht die geschichtsfreie Idee eines transzendent Unbedingten, wozu P. Tillich den Christus als Mitte der Geschichte entkonkretisiert. Vgl. Religiöse Verwirklichung, 1929, 127 ff.

Entweder-Oder.

Eine Frage an Em. Hirsch.

Von Dr. Gerhardt Kuhlmann in Berlin.

Unsere Zeit verwirrt sich. Die Kirche will sich selbständig erhalten, aber dabei die politische Macht anerkennen — so sagen die Einen. Das ist nur der Versuch der Reaktion, einen Teil der öffentlichen Institute der Gerechtsame des Staates zu entziehen — so sagen die Andern dagegen.

Die Kirche will offenbar nicht zugeben, daß sie ein politisches Element in sich hat. Und wo sie das zugibt, da sieht man, was aus ihr wird: die Weihestunde des Staates.

In dieser Verwirrung der Grundbegriffe ist von fundamentaler Bedeutung, wenn ein Theologe von Rang es unternimmt, die Geschichte zu deuten. Zumal wenn dieser Theologe mitten drin im Geschehen steht und nicht vom grünen Tisch aus sein mehr oder weniger subjektives Bild in das Geschehen hineindeutet.

Emanuel Hirsch hat eine solche Deutung unsrer Zeit vorgelegt [1]). Was diesen Versuch — mehr will er nicht sein — besonders auszeichnet, ist die Tatsache, daß alle kleineren Streitereien auf ein höheres Niveau gehoben werden, daß im Angesichte der Wahrheit gefragt werden soll, was es denn nun sei mit der deutschen Revolution und dem Tun Gottes in ihr. Von hier aus sucht er Licht in das Dunkel zu bringen, das für den, der nicht unmittelbar am Geschehen beteiligt ist, auf manchem ruht.

Hirsch sieht die eigentliche Schuld der vergangenen Zeit in dem Versagen der idealistischen Philosophie. Sie hat es nicht vermocht, die mit ihr zusammenhängenden Weltsysteme mit dem Schimmer eines echten Ideals zu umkleiden, eines Ideals, das den Menschen hätte fortreißen können, bis er in den eigensten Grund seines Wesens gelangt wäre. Eine andere Selbsterfassung des Menschen mußte kommen. In seiner Bedingtheit durch Blut und Rasse mußte der Mensch erkannt werden und seine schöpferische Ursprünglichkeit mußte an der

1) Vgl. Emanuel Hirsch, Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934. 165 S.

„heimlichen Grenze" offenbar werden, damit der Mensch wieder aus seinem Ursprung heraus lebe und Gott erleben lerne.

Noch einmal der Grund für das „Scheitern der deutschen idealistischen Philosophie den Dämonien gegenüber, die in der Vernunft- und Freiheitswelt entfesselt worden sind": das Ideal der Humanität hat versagt. Und damit hat das Ideal, das der ganzen hinter uns liegenden Epoche ihr Gepräge gab, versagt. Und versagt in einem so völligen Sinne, daß es jetzt auf keine Weise mehr im Schwange sein kann, daß eine Rückkehr zu den verlassenen Göttern ein für allemal unmöglich geworden ist. Der Grund für dieses völlige Versagen war die Zersplitterung und Zerfaserung des Ideals in seinen innersten Gründen. Die babylonische Sprachenverwirrung der idealistischen Philosophien war die unmittelbare Folge.

„Wo das Ideal nicht ein Ursprüngliches ist, das den Menschen mit einer jenseits seiner Reflexion liegenden Gewalt ergreift, wo es ein von Menschen in Überlegung selbst Gebildetes wird, da erzeugen reflektierende Individualitäten einen ganzen Haufen widereinander streitender Ideale, von denen keines mehr bitterlich ernst genommen wird."

Damit ist der Punkt angegeben, wo der Idealismus umschlägt in sein Gegenteil, in die Ontologie. Das Ideal soll ein Ursprüngliches sein. Aus dem Ursprung soll das Sein des Menschen im idealen Sinne heraufgeholt werden, damit es der Mensch lebe im Zusammenhang seines Schicksals und seiner Bestimmung. Die Existentialphilosophie unserer Tage hat diese Aufgabe klar erfaßt. Sie weiß um die Notwendigkeit, daß der Mensch ursprünglich werde, um sein Sein wesenhaft, im Zusammenhang eines umgreifenden Schicksals, sein zu können. Diese Philosophie legt als strenge Philosophie die letzten Fundamente des Menschseins frei. Sie will anthropologisch und metaphysisch die Stellung des Menschen im Kosmos abgrenzen, um so zugleich seine Schranken in Blut und Rasse aufzudecken und den Menschen wahrhaft endlich und unendlich in einem zu machen.

Diese Existentialphilosophie nimmt „den ganzen Menschen in seinem wirklichen geschichtlichen Dasein und ist dabei des Glaubens, daß uns das Sein in unserer eigenen wirklichen Existenz mit ihrer Unvollendbarkeit und Schicksalsbedingtheit und nirgends anders sein Geheimnis aufschließe".

Unsere Existenz wurzelt in einem geheimnisvollen Grunde, den wir Gott nennen. Von dort schießt sie empor und geht wiederum zu Ende. Dieser Grund ist der Gerechtsame der Menschen entzogen. Sie können ihn nicht erkennen, sie können nur seine Organe sein. Aber die Philosophie kann sagen, was der Mensch sei in diesem Zwischenreich, von der Geburt und vom Tode umgrenzt. Gewiß, sie kann so nicht mehr meinen, den alten Königsmantel weiter zu tragen, als wäre sie die Verwirklicherin ihres Wunschbildes, nämlich „Meisterin der Lebensanschauung und -gestaltung". Nein, sie weiß es genau: die Existenz erhält vom Ursprung selber den Ring ihres Seins, das Ziel und die Weisungen es zu erreichen. Der Ursprung aber untersteht der Philosophie als einer menschlichen Bemühung nicht. Sie kann den Menschen begleiten auf seinem Wege und das Gesetz seines Handelns klären und gleichsam abschreiben. Mehr nicht. Aber so kann sie auch das wieder werden, was ihr zu tun aufgetragen ist inmitten eines aus seinen letzten Gründen aufbrechenden Volkes: „der Ort strengster Rechenschaft und unerbittlicher Selbsteinkehr verantwortungsbewußter deutscher Geistigkeit".

Und die Theologie?

Wenn wir solche Worte vernahmen, wie Ursprung und Grenze und Geheimnis, dann hörten wir in Wahrheit schon Worte, die das nur andeuten wollten, was uns umfängt und trägt, die Hand von uns abziehen und uns begnadigen kann. Diese Worte sind theologische Worte, Hinweise auf das Ewige, Schlechthinnige, das in dieser Zeit wieder ganz besonders deutlich in unsere Situation hineingerufen hat. Geradezu hereingebrochen ist es, überfallen hat es uns mit seinem Werk.

Dieser ewige Ursprung, der uns aus sich heraus setzt, damit wir innerhalb der uns gezogenen Grenzen das werden, was wir sein sollen, ist Gott. Noch einmal sei es gesagt: der Logos eines geschichtlichen Volkes wird von seiner Philosophie beherrscht. Der Logos ist der Nomos eines Volkes im Selbstverständnis. Besinnung treibt zur Philosophie. Aber jenseits von Logos und Nomos weilt Gott als Herr, der Ursprung selbst in seiner unheimlichen Majestät. Von ihm gibt die Theologie Rechenschaft, soweit sie das vermag, und das heißt dann nichts anderes: soweit der Ursprung sich zu erkennen gibt.

„Theologie ist nach ihrer letzten verborgenen Wurzel nicht aus dem deutschen Logos. Sie kommt von einer Grenze her, an der aus dem Geheimnis Gottes mit übergeschichtlicher, übermenschlicher Gewalt ein Geist, ein Wille, ein Leben — es kommt hier nicht darauf an, wie man's nennt — in das menschlich-geschichtliche Leben hereinbricht."

Das also ist es: die eigentliche Grenze im Vollsinne des Wortes, das Unbegrenzte als Person erreicht uns in dem Gefühl, dem heiligen Gotte gegenüberzustehen. Und was von dieser Grenze auszusagen ist, was dieser Gott uns einmal gesagt hat und noch dauernd sagt, davon redet die Theologie, indem sie den Worten des Jesus Christus unter uns Gehör verschafft.

Das ist die Verantwortung der Theologie, daß sie einzig diese Worte nachredet, und daß sie diese Worte dem deutschen Menschen in diesen unseren Tagen wieder nahebringt.

Und das ist die Gläubigkeit des deutschen Menschen, daß er diesen Worten des Jesus Christus seine „wehrlose Hingegebenheit" beweist, die ihn sonst immer schon auszeichnete dem Ewigen gegenüber. Wer diesen Ursprung erlebt als die personhafte Macht, die erniedrigt und begnadigt zugleich, der ist erlöst und vermag einzugehen in den Ring freudiger Kämpfer für das irdische Wohl seines Volkes als eines Volkes Gottes.

Es ist klar, daß von dieser Sicht der Tatsachen aus sich die Aufgabe einer christlichen Theologie nicht „grundsätzlich" unterscheidet von dem, was einer „bewußt christlichen und evangelischen Philosophie" obliegt. Die Philosophie hat die Berufung, das Sein des Menschen auf dieser Erde zu klären und sich dessen bewußt zu werden, um in solcher Bewußtheit allererst eigentlich zu sein. Die Theologie aber hört den Ruf ihres Gottes, daß der Mensch in eine letzte Erschütterung seines eigenen Selbst hineinzutreiben sei, aus der er sich allein herausretten müsse. Die Philosophie hat hier zu schweigen und der Philosoph muß sich als konkreter Mensch selber in die Frage nach einem gnädigen Gott hineinstellen und von dieser umtreiben lassen. Handelt er anders, löst er sich aus dem Ring des wahrhaften Geschehens, um in voller Bewußtheit die Grenze in eigner Kraft zu erreichen zu suchen, stößt er in der Leugnung aller eigentlichen Offenbarung vor bis zu dem Ursprung selbst, wo er wähnt, sein Sein an

sich zu reißen, um es in Einsamkeit zu leben, dann trifft ihn das Verdikt des christlichen Theologen „gottlos-heidnisch", dann wird ihm im Namen dieses Ursprungs, Gottes selber, alle Zukunftsträchtigkeit abgesprochen. Dieser Mensch ist vermessen und verfehlt die eigentliche Demütigung, die Gott dem Menschen auferlegt hat: die Anerkennung des einen historischen Menschen Jesus Christus, den Gott ausgezeichnet hat als sein vorzügliches Werkzeug. Daß der eine historische Mensch Jesus Christus grundsätzlich und ein für allemal die Ansicht Gottes von dieser Welt, nämlich ihr Verlorensein in Sünde und ihr Gerettetsein in Liebe, ausgesprochen hat, das ist das Skandalon für die menschliche Vernunft. Dieses muß der Mensch in Furcht und Zittern (Kierkegaard) immer wieder glauben. Hier ist der deutsche Mensch mit dem Menschen an sich grundsätzlich gleich.

Soweit haben wir Hirsch das Wort gegeben. Aber nun fragen wir, ob es wirklich der Idealismus war, der so versagt hat? Ob nicht etwa nur die Ideologie in dieser und jener Form das angerichtet hat, was Hirsch mit Recht geißelt? Und wir fragen weiter, ob nicht etwa der Idealismus und die Ontologie ein und dasselbe sind, so daß aus dem Entweder-Oder, entweder Idealismus oder Existentialphilosophie, ein Glaube wird an die ursprünglichen Kräfte des Menschen, ein Glaube, der in der christlichen Theologie noch mit einer übernatürlichen Terminologie vorgeführt wird, während er in einer metaphysischen Philosophie der Existenz mit menschlichen Worten genau so dargelegt wird? Das sind unsere Fragen.

Der Idealismus im landläufigen Sinne hat in der Tat versagt. Sein Ende ist der alles zersetzende Historismus, der alles in historische Phänomene auflöst, alles versteht und alles verzeiht, d. h. gelten läßt im historischen Raum, der der einzige ist, der einer menschlichen Erkenntnis zugänglich ist. Und die letzte Frucht dieses Historismus ist Nietzsche, der in der Überkippung des Ideals der Humanität das Idol des Übermenschen predigte und mit allen Fasern seines Seins festzuhalten suchte, weil er sonst in Nacht und Grauen vollkommener Haltlosigkeit gestürzt wäre. Weiter: wir haben die Menschen kennengelernt, die das Kämpfen um ein Ideal hart und grausam machte gegen alle, die nicht ihrer Meinung waren. Wir haben erkannt, daß

Eines den Menschen kalt werden läßt und tötend: das Starren auf das Ideal, wie man es erreichen möchte. Wir haben es fühlen müssen, wie unnachgiebig und herzlos für andere Nöte diejenigen wurden, die ihr Leben nach festen Idealen einrichteten und nun eifersüchtig auf Befolgung derselben bestanden. Wir haben es erleben müssen, daß ideale Leitsätze des Lebens nicht daran hindern, den Gegner zu verketzern und zu verfolgen, im Gegenteil: durch die Ausrottung seiner Verächter und Schmäher will man sich um das Ideal wahrhaft verdient machen. Der Idealismus im landläufigen Sinne hat versagt. Wir wissen es alle. Eine Theologie, die sich auf ihn bezöge und lediglich ihn mit dem Nimbus des Heiligen umgeben würde, wäre im besten Falle weltfremd zu nennen.

Aber ist es nun *der* Idealismus, der versagt? Der Idealismus, wo ein und nur ein Ideal den Mensch packt und sein Leben ihm zu gestalten gebietet?

Nein! antworten wir. Das Idealische im Menschen wird von dem allen nicht berührt. Es ist die Fähigkeit des Menschen, sein Sein aus einer ihm fremden Hand entgegenzunehmen und es so zu leben, wie er es selbst nicht bestimmt hat, sein Sein mit andern Worten zu *übernehmen*. Und wenn das Ideal der Humanität eben versagt hat, dann war es ein *falsches* Ideal, dann war der Gott, der es gab, ein *falscher* Gott, ein Götze, von Menschenhänden gemacht. Der Idealismus der Humanitätsgläubigen war dann Ideologie, in Wahrheit nichts weiter als Gläubigkeit gegen sich selbst. Vom wahren Ursprung war dieses Ideal *nicht* empfangen.

Diese idealische Form des Menschseins — der Gegenstand jedes echten Idealismus — ist nun auch das, was die Ontologie mit ihrer modernen Abart der Existentialphilosophie untersucht. Sie sucht die wahre Grenze des Menschen und will sie in ihrer eigentlichen Qualität herausstellen. Sie bestimmt das Unnennbare und Unfaßbare und gibt es preis in einem Rätselwort, das nur der versteht, der das mit ihm Gemeinte erfuhr, im *Nichts*. Hier wird der Mensch hineingetrieben in seine ganze Fraglichkeit und entlassen mit der Aufgabe, sein Sein selber zu erkennen und auf sich zu nehmen. Hier ist der Mensch vor die Entscheidung gestellt, ob er sein Sein ergreife oder nicht.

Der Mensch, den die Existentialphilosophie im Auge hat, ist etwas

grundsätzlich Individuelles, wie der Mensch des Idealismus auch. Blut und Rasse, die Vorstufe der Existenz, sind etwas Individuelles, etwas Naturhaftes, Einmaliges, etwas Noch-nicht-dagewesenes. Und noch viel mehr ist es das Selbstverständnis dieser Natur, wodurch sie sich als Individuum konstituiert.

Zu tiefst herrscht hier, im nur sich selbst verständlichen Ergreifen oder Verfehlen des Sinnes von Existenz, das Genie; es trägt in der Einsamkeit der Möglichkeiten seines Daseins die Fackel vor sich her, die Fackel seiner Existenz, was diese ihm zu erleuchten gäbe. Zum Genie gehört die Einsamkeit wesenhaft hinzu. In der Tiefe des in Einsamkeit mit sich selber beschäftigten Seins stößt der Auserwählte auf seine ihm eigenste Grenze. Er erklärt sie für die Grenze eines Volkes, wenn er dunkel fühlt, daß es die Grenze schlechthin ist, und daß der Mensch, der an sie gelangt, der Mensch an und für sich selbst ist.

Die Existentialphilosophie und der Idealismus gewinnen zum Schluß ihren gemeinsamen Gegenstand: den Menschen in seiner grundsätzlichen Einsamkeit. Ihn nur wollen sie gewinnen. Im Idealismus streckt sich der Mensch nach vorne aus, nach den Sternen seines Lebens, ob er sie erreichen möchte. In einer Besinnung auf seine Existenz geht er dagegen zurück zu seinem Ursprung, ob er ihm vielleicht das Gesetz seines Seins mitgegeben habe. Beide Weisen der Selbstbesinnung treffen auf den einsamen Menschen, wenn sie nur ernst genug sind und durchhaltend. Sie geben damit Zeugnis, daß die Tiefe des Ich identisch ist mit seiner Höhe. Wie die zwei Kurven einer Parabel schneiden sich die Rückkehr in den Ursprung und das Vorwärtseilen zum Ideal im Unendlichen. In der „stillsten Stunde" (Nietzsche) hat der Einzelne vor seinem Ideal oder seinem Sein erschüttert zu stehen und es auf sich zu nehmen in der Ungewißheit seines Schicksals. Hinter dem Sein oder dem Ideal steht nichts mehr, was dem Menschen seinen Entschluß abnehmen oder erleichtern könnte. Hier ist sein Gott, der ihn fragt, ob er das ihm Gesetzte ergreife oder verfehle.

Darum ist eine Theologie, die sich verbündet mit einer Existentialphilosophie, eine individualistische Theologie bis ins Mark hinein. Der Gegensatz von Idealismus und Ontologie hatte sich aufgehoben

im Unendlichen. Verwehrt eine Theologie der Philosophie den Zugang zum Unendlichen, um sie künstlich spalten zu können in zwei Gegensätze, dann hat sie sich damit schon als individualistische Selbstbehauptung gekennzeichnet. Verbündung und Verketzerung machen das Wesen der Theologie aus, die sich in Wahrheit weggegeben hat an eine Philosophie, die in ihren beiden Spielarten — Idealismus und Ontologie — den individuellen Menschen zum Gegenstand hat.

Weil das so ist, weil die Theologie nun einmal den individuellen Menschen, den Gott seiner Existenz sich zum Gegenstand gewählt hat, darum darf sie nun nicht die Philosophie verhindern, selbst, ohne Hilfe der Theologie, zum Ursprung zu gelangen. Tut sie das doch, dann wird sie überrannt werden. Dann wird es nur darauf ankommen, welche Macht ein geneigteres Ohr beim Staate findet, die Theologie oder die Philosophie. Dann ist die Theologie zu einer reinen Prestigefrage geworden. Und in dem Augenblicke, wo die Philosophie erklärt, über den Ursprung, über denselben Ursprung, dessen Selbstmitteilung die Theologie weiterzugeben sich anmaßte, das Entscheidende aussagen zu können, ist es gleichgültig geworden, wie man die Wissenschaft vom Letzten nennen will, ob Philosophie oder Theologie. Der Theos ist dann nur der Gott des individuellen Menschen, sein höchstes Ideal oder sein tiefstes Selbstverständnis, das ihn in die gleiche Erschütterung wirft wie das in einem historischen Menschen zur Erscheinung kommende Absolute.

Theologie und Philosophie haben denselben Gegenstand: den individuellen Menschen und seinen Gott. Die Theologie ist in Konkurrenz zur Philosophie getreten. Es ist nur eine Frage der Zeit, wer dieses Rennen gewinnen wird. Wenn die Theologie nichts anderes zu untersuchen hat, als diesen individuellen Menschen und seinen Gott, täte sie besser daran, von der Bühne der Geschichte abzutreten, ehe es an den Tag kommt, wer der sachlich Stärkere und — Berechtigtere ist: die Philosophie oder sie. Wer ist für den Menschen, seinen Ursprung oder sein Ideal, verantwortlich, wenn nicht der Mensch selber?

Und das heißt dann nichts anderes, als daß die Philosophie die Geschicke des Menschen zu überlegen hat, wie er sein Sein gewinne und wie er an demselben zugrunde gehen könne.

So geht es niemals, wie Hirsch es will. Wenn nun die Theo-

logie einmal den individuellen Menschen und seinen Gott als ihren vornehmsten Gegenstand erkennt, dann muß sie die Philosophie ganz in ihre Botmäßigkeit nehmen. Sie muß dann die Entscheidungsqualität des individuellen Lebens ausschließlich für die Theologie in Anspruch nehmen, wie Karl Barth es tut. Die Philosophie muß dann verboten werden, wenigstens soweit sie metaphysische Bemühung ist. Dann muß die Theologie den Weg moderner Religiosität zu Ende gehen: alles, was der Mensch tut oder denkt, wird von dem Einen gehalten, was die Theologie vorträgt. Sie ist die philosophia perennis, der sich alles zu beugen hat, auch und gerade die Politik.

Wenn die Theologie es wirklich vergessen will, daß der Mensch Liebe üben soll und einer des andern Last tragen mag um des Gesetzes Christi willen, wenn sie also ein Geschäft dieser Welt — nichts anderes heißt es, wenn sie den individuellen Menschen und seinen Gott behandelt — sein und noch immer mehr werden will, dann soll sie auch wirklich in Konkurrenz treten mit den Mächten dieser Welt. Ist sie einmal herabgestiegen auf die staubige Arena der Politik und ihrer Kämpfe, dann soll sie auch wirklich kämpfen und nicht in dem Augenblick, wo sie sich bedroht fühlt, den Schild irgendeines Gottes vor sich halten und vornehm erklären: Weiter mache sie nicht mehr mit, die Feinde überlasse sie der Rache ihres Herrn.

So geht es nicht. Entweder die Theologie sucht ihren Weg abseits von aller Politik, unter Umständen verfolgt, auf jeden Fall aber verlacht von ihr, in der stillen Verkündigung der Hilfe für den, der den Nächsten auszuhalten sucht, weiter nichts — oder die Theologie sucht den Menschen in eine letzte Erschütterung hineinzutreiben vor irgendeinem Absoluten, welches sie dann Gott nennt. Dann muß sie hinein in die Konkurrenz mit einer profanen Philosophie, die den Menschen ebenso gut, vielleicht noch besser in den Wirbel von Verzweiflung und Glaube stürzt. Der Ausgang dieses Kampfes kann nicht zweifelhaft sein. Wer Ohren hat zu hören, der hört.

Vor dieses Entweder-Oder stellt uns die nationale Revolution. Aber vor dieses Entweder-Oder, nicht vor das vorläufige und künstliche des Gegensatzes von Idealismus und Existentialphilosophie.

Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur.

(Schluß, s. 1933 S. 370—78, 1934 S. 77—88).

Von Professor D. Hermann Mulert in Kiel.

Nachtrag zu 5. Zu den Arbeiten, die nicht nur außertheologische, sondern auch theologische Gedanken Schl.s zum Gegenstand haben, gehören noch das Buch von Meister und Aufsätze von Rud. Hermann und Stoltenberg.

Meister entwickelt Schl.s Geschichts- und Staatsauffassung (1922) auf dem Hintergrund des Kampfes zwischen rationaler und historischer Denkweise. Auch Schl. habe, dem rationalen Zug der Zeit folgend, zunächst den Wert des Allgemeinen erkannt; allmählich aber seien ihm Problem und Wert der Individualität aufgegangen. Findet er das Ziel der Geschichte in einer Mannigfaltigkeit individueller Gestaltungen, so stehe er schließlich sowohl der Aufklärung als auch der Romantik selbständig gegenüber. Aus Schl.s Geschichtsphilosophie erörtert M. fünf Punkte: die methodologischen Grundlagen, die Geschichtsmetaphysik, die Darstellung geschichtlicher Ereignisse, Mensch und Geschichte, Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte. Dabei geht er besonders auch der Frage nach, warum Schl. im Unterschied von anderen idealistischen Denkern jener Zeit nie eine Konstruktion der Geschichte gegeben habe, obwohl doch die Ansätze bei ihm da seien. Der Grund ist die Anerkennung des eigenen Rechts des Empirischen gegenüber dem Spekulativen. Die Gedanken vom Weltgeist, die teleologischen Gedanken hätten zu einheitlicher Geschichtsmetaphysik führen können; die vom Individuellen und vom Volksgeist haben das Aufkommen solcher verhindert. Hatten auch die Idealisten es mit Idee und Wirklichkeit zu tun, so war Schl. — trotz allem — mehr der Wirklichkeit als dem systematischen Gedankenbau zugewandt.

Rud. Hermann hat Prolegomena zum Begriff der Offenbarung im Anschluß an Schl.s philosophische Ethik (Ztschr. f. syst. Th. 1924, S. 19—36) dargeboten. Bekannt ist, daß in Schl.s eigentlicher Theologie der Begriff der Offenbarung keine große Rolle spielt; aber in seiner philosophischen Ethik hat er ihn zur Bezeichnung der Gefühlsmitteilung verwandt, bewußt vom religiösen Sprachgebrauch

absehend — und doch lassen sich Linien zu diesem hin ziehen. H. kritisiert scharfsinnig Schl.s Theorie von der Unübertragbarkeit des im Gefühl Erlebten, und geht in der Anerkennung des Geheimnisses, das uns das Individuum bietet, zunächst noch über Schl. hinaus. Nennt Schl. als Mittel der Mitteilung des im Gefühl Erlebten die Gebärde, so weist H. vielmehr darauf hin, welche Bedeutung für gegenseitige Mitteilbarkeit des Innern das gemeinsame geschichtliche Erleben habe.

Wesentlich der Schl.schen Ethik gilt auch der Aufsatz von Stoltenberg, Schl. als Soziologe (Ztschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft, 88. Band, 1930, S. 71—113). Man sieht die Linien, die von Schl. zu Richard Rothe, aber auch zu Schäffle und anderen Soziologen hin gehen, und wie „modern" vieles in Schl.s Kulturtheorie und Gesellschaftslehre ist. Im übrigen gibt St. wesentlich die Grundzüge von Schl.s System der Ethik.

Eine wichtige Einzelfrage, die Schl. sowohl vom Standpunkt philosophischer als auch von dem christlicher Ethik her behandelt hat, ist die nach dem Recht der überlieferten Anschauungen von der Ehe. Ihr gilt Hugo Weizsäckers Schrift: Schl. und das Eheproblem (1927). Hier hat ein erfahrener, mit Weltanschauungs- und Glaubensfragen vertrauter Jurist sehr umsichtig das ganze Material erörtert. Man sieht die Zusammenhänge zwischen Schl.s Erlebnissen, besonders etwa seinen Schicksalen mit Eleonore Grunow, und seinen Grundsätzen. Von Ideen der romantischen Freunde weg hat ihn sein Weg allmählich zu entschiedener Vertretung christlicher Forderungen gerade auf diesem Gebiet geführt. So hat er nicht immer dasselbe gelehrt, aber er hat diese Fragen immer klug und anregend erörtert, und je weniger die Theologie der folgenden Zeit oft Blick für die hier vorliegenden Probleme hatte und Mut, sie anzufassen, um so stärkerem Interesse müssen seine Gedanken begegnen, auch wenn sie nicht immer scharf formuliert sind, so daß z. B. darüber, ob Schl. Ehescheidung vom Standpunkte des Christentums her für Ausnahmefälle hat zulassen wollen, Meinungsverschiedenheit möglich ist.

6. Das Arbeitsgebiet Schl.s, auf dem sich seine theologischen, philosophischen und philologischen Interessen am innigsten verbanden, war die Theorie der Auslegung. Seine Vorlesungen

über Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das N. T. sind von Dilthey, dessen (ungedruckte) erste größere Arbeit der Geschichte der Hermeneutik galt, besonders eifrig studiert, im übrigen aber lange Zeit hindurch wenig gewürdigt worden. Jetzt ist diesem Mangel abgeholfen durch das Werk von Joachim Wach, Das Verstehen, wo im ersten Bande (1926) die hermeneutische Lehre Schl.s auf fast 100 Seiten ebenso umsichtig wie lehrreich dargestellt ist; vorher sind Ast und Fr. Aug. Wolf behandelt, an die Schl. unmittelbar anknüpft, nachher Schl.s Schüler Boeckh sowie Wilhelm v. Humboldt. Namentlich die Bedeutung Schl.s für die Erkenntnis, daß man das literarische Werk aus dem Geiste seines Urhebers heraus verstehen muß, psychologisch interpretieren muß, tritt klar hervor, daneben aber auch Zusammenhänge mit Schl.s Ästhetik. Noch der zweite Band des Werkes (1929), der „die theologische Hermeneutik von Schl. bis Hofmann" darstellt, tut das zum guten Teil so, daß er nach Wirkungen Schl.s fragt — die freilich nicht so stark gewesen sind, wie seine Hermeneutik das verdient hätte; der Grund war z. T. der, daß sie doch eben auf das N. T. nicht sonderlich eingeht (vgl. ZThK 1933, 189 f.). Immerhin ist z. B. Henrik Nicolai Clausen (1793—1877), einer der führenden dänischen Theologen des letzten Jahrhunderts, gerade auch in seiner Hermeneutik des N. T. (1840, deutsch 1841) durchaus Schüler Schl.s gewesen.

Wobbermin stellt in seiner Akademieabhandlung: Schl.s Hermeneutik in ihrer Bedeutung für seine religionswissenschaftliche Arbeit (1930) die naheliegende Forderung auf, daß, wenn Schl. Grundsätze der Auslegung dargeboten hat, auch seine eigene Arbeit nach diesen Grundsätzen zu deuten sei. Rückt Schl. neben die grammatisch-historische Auslegung die psychologische, will er jedes Werk aus dem ganzen geistigen Leben des Verfassers heraus verstehen, so dürfe man nicht Schl.s Identitäts-Spekulation als sein Denken beherrschend ansehen, wie E. Brunner es tut, der die Glaubenslehre rein aus ihr selbst, fast ohne Rücksicht auf den Verfasser, deutet. Wie wenig Schl. von jener Spekulation beherrscht gewesen sei, zeige auch seine Hochschätzung des empirischen Wissens, wie er denn z. B. in seiner Schrift über Universitäten vor leerer Spekulation warne. Verwandten Inhalts ist Wobbermins Aufsatz: Methodenfragen

der heutigen Schl.-Forschung (1933). Gegenüber Bartelheimer (s. o. Sp. 82) lehnt er es wiederum ab, aus der Tatsache, daß in der Einleitung der Glaubenslehre die entscheidenden Sätze als Lehnsätze aus der Ethik erscheinen, zu schließen, daß zum Verständnis der Glaubenslehre überhaupt von Schl.s Philosophie auszugehen sei. Schl. selbst habe seine theologische und seine philosophische Arbeit gegeneinander selbständig sein lassen wollen. Dies ist richtig; nur war dieser Wille bei ihm nicht immer gleich stark. W. setzt sich u. a. mit Bartelheimers Auffassung vom Individualitätsgedanken Schl.s auseinander. Von der ersten Auflage der Reden her die Glaubenslehre deuten zu wollen sei unzulässig, wenn auch eine Linie von jenen zu dieser hinführe. Immer habe Schl. sowohl Rationalismus als auch Dogmatismus abgelehnt, die beide in der Scholastik wurzeln. Nur sei der richtige methodische Ansatz, von der religiösen Erfahrung auszugehen, unvollkommen durchgeführt. Wichtig sei endlich als Seitenstück der Glaubenslehre die Sittenlehre; aus ihr führt W. Stellen an, die von spekulativer Begründung des Christentums weit hinweg weisen.

Zu Schl.s Theologie überhaupt liegen einige charakteristische Bemerkungen vor in Diltheys Aufsatz Das Problem der Religion, geschrieben im letzten Jahre seines Lebens, aus dem Nachlaß gedruckt im 6. Bande seiner Gesammelten Schriften (S. 288—305). „Schl.s Stellung in der Geschichte der Religionsforschung ist darum einzig, weil hier ein religiöses Genie in bewußter wissenschaftlicher Reflexion auf sich selbst das Erlebnis der Religion in seinen Schriften heraushebt." Anregend ist der Satz, daß Schl. schließlich „über einem Allgemeinbegriff der Religion doch die Analyse der wirklichen religiösen Systeme" vernachlässigt habe; die Erfassung des religiösen Lebens in seiner Fülle habe unter der philosophischen Theorie von der Religion gelitten. Auch in Diltheys Briefwechsel mit dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1923) finden sich lehrreiche Stellen sowohl über Schl. als Lebensphilosophen (240, 246 ff.), als auch über Diltheys Plan einer Darstellung von Schl.s System (234 ff.).

Schl.s Religionsauffassung in den Reden hat Alfred von Martin in seinem Aufsatz Das Wesen der romantischen Religiosi-

tät (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1924, S. 367—417) neben der anderer Romantiker (Novalis und Fr. Schlegel) behandelt, ausgehend von der politischen Romantik unserer Tage, von Carl Schmitt. Er hebt die Unterschiede zwischen der Romantik und echt katholischem Wesen, aber auch die zwischen Schl.s Art und der romantischen deutlich hervor. Schl. sei ganz Ernst und ganz Innerlichkeit, habe nicht den Zug nach außen gehabt, der doch auch zur Romantik gehöre, wie denn doppelte geistige Blickrichtung den Romantiker ausmache: Tiefsinn und Spiel, Enthusiasmus und Ironie usw. Daß Schl. auch in anderen neueren Schriften über die Romantik behandelt wird, bedarf kaum der Erwähnung: so bei Mehlis, Die deutsche Romantik (1922), Stefansky, Das Wesen der deutschen R. (1923), Nadler, Die Berliner R. (1930), Giese, Der romantische Charakter (1919; G. bespricht von Schl.s Schriften nur die Lucindenbriefe).

Eine ganz kurze, aber überaus feinsinnige und lebendige Einführung in das Wesentliche der Reden über die Religion bietet Rud. Ottos Aufsatz Der neue Aufbruch des sensus numinis bei Schl. (in: Sünde und Urschuld, 1932).

Unterscheidet sich die Religionstheorie der Glaubenslehre und der späteren Auflagen der Reden von derjenigen der ersten Auflage namentlich durch die Fortbildung der Lehre vom Gefühl als dem eigentlichen Sitze der Religion, so verdiente diese Lehre Schl.s längst genauere Untersuchungen. Solche bieten Hunzinger, Rob. Brunner und Rud. Hermann. Walther Hunzingers Buch Der Begriff des Gefühls und seine Wandlungen in Schl.s Religionsauffassung (1930) lehrt namentlich diesen Begriff nicht zu eng zu fassen; Gefühl sei für Schl. „weithin durchaus etwas Intellektuales, ein ursprüngliches Wissen des Menschen, sei es um sich selbst, sei es um die Welt"; vorsichtiger wird man sagen: Gefühl ist für Schl. mindestens zeitweise auch dies. Neues Material hat H. namentlich für die Jugendjahre dargeboten, in denen Schl. stark von der Denkweise der Aufklärung bestimmt war. Robert Brunner hat Schl.s Lehre vom Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit mit besonderer Berücksichtigung seiner theologischen Methode (1931) untersucht, also besonders die §§ 3 bis 5 der Glaubenslehre. Er übt Kritik sowohl

an Emil Brunner als auch an Wehrung und Wobbermin. Schl.s Betrachtung wolle empirisch sein. Psychologismus liege bei ihm nicht vor, aber im Grunde Skeptizismus, Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage. Rud. Hermann erörtert unter dem Titel Zum Problem: Gewißheit und Wissen in der Religion (Ztschr. f. syst. Theol. 1925, S. 248—297) „Schl.s Grundlegung der Religionsphilosophie", d. h. — so wird man sagen dürfen — was die Gefühlstheorie der Glaubenslehre nach Schl.s Absicht leisten soll und was sie auch nach Schl.s Meinung nicht leisten kann. In gründlicher Auseinandersetzung mit dem Text und dessen Deutung bei Wehrung und Lempp bezeichnet H. die Gefühlsgewißheit Schl.s als Erfahrungsgewißheit und Glaubensgewißheit. Die Frage nach dem Grunde der Wahrheit einer bestimmten Religion, also des Christentums, werde von Schl. religionsphilosophisch schließlich nicht erledigt; Glaubensgewißheit werde bei ihm nicht vom Wissen erzeugt. H. geht hier von der Erörterung der Lehre Schl.s zu grundsätzlichen Erwägungen über: religionswissenschaftliches Wissen kann in der Tat keine religiöse Gewißheit schaffen, weil es „ein Absehen von der eigenen Person einschließt, religiöse Gewißheit dagegen ein" (ganz persönliches) „Wissen um das eigene Werden einschließt". So tut sich hier wieder die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Geschichte auf, die H. in seinem ersten Buche an Wilh. Herrmann studiert hat; jetzt rückt er sie in einen weiteren Zusammenhang (Joh. 7, Luther, Äußerungen Schl.s über seine innere Geschichte, M. Kähler).

7. Eine Reihe von Arbeiten stellt Schl.s Theologie in eine geschichtliche Reihe hinein. Wehrung hat in seinem Aufsatz Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie (Z. f. syst. Theol. 1924, S. 75—145) Schl.s Methode als die des Hinüberdeutens (des Christlichen ins allgemein Religiöse) bezeichnet und zu zeigen gesucht, daß bei ihm kein Gleichgewicht des Historischen und des Philosophischen da sei, sondern ein starkes Übergewicht formal-kritischer philosophischer Begriffe. Für Schl. könne die Offenbarung keine wesentliche Bedeutung haben gegenüber der Vernunft. Wie Kant wolle er das Christliche zu einem philosophisch gereinigten Religionsbegriff läutern. Die Bewußtseinstheologie sei Projektionstheologie, wie schon Platon die Religion ins Philosophische hinüber-

gedeutet habe. Wehrung ist folgerichtig genug, solche Projektion in unseren Tagen nicht nur bei Troeltsch zu finden, sondern auch bei Herrmann, sofern hier das sittliche Erleben das Erste sei, also die Gestalt Jesu schließlich doch nicht die entscheidende Bedeutung habe. Ebenso deutlich ist allerdings, daß Herrmann die Gegenfrage gestellt haben würde, ob da nicht entweder er mißverstanden werde, oder aber Wehrung zu einer dem nachdenkenden und gewissensernsten Menschen bedenklichen Überordnung der Geschichte über die Vernunft komme. Entsprechend würde Schl., etwa im Zusammenhang mit dem bekannten Wort aus den Sendschreiben an Lücke, für den christlichen Glauben sei die Darstellung zugleich die Begründung, bestritten haben, daß Wehrung ihn zutreffend deute. Zwar ist es ein Wort Schl.s, das Ziel der Auslegung sei, einen Schriftsteller besser zu verstehen als er sich selbst verstanden habe, aber deswegen könnte es doch dabei bleiben, daß die seit Baur verbreitete Art, ihn mehr von der philosophischen Seite her zu deuten als von seinem religiösen Empfinden und Erleben her, auch in der sehr viel besonneneren Form, in der wir sie bei Wehrung finden, Schl. nicht ganz gerecht würde. Wie gründlich W. aber Schl. kennt, zeigt auch sein Werk Glaube und Geschichte (1932).

Nur eben erwähnt sei Wernles Schrift Melanchthon und Schl., zwei dogmatische Jubiläen (1921), eine überaus lehrreiche Würdigung der damals 400 Jahre alten loci communes und der 100 Jahre alten Glaubenslehre; dem Biblizismus Melanchthons wird Schl.s Art, Belege vielmehr aus den Bekenntnisschriften zu bringen, scharf gegenübergestellt. Aber der Blick haftet schließlich nicht an den unverkennbaren tiefen Unterschieden der beiden Bücher, sondern die Eigenart beider Männer, wie sie Christen waren und wie sie theologisch arbeiteten, wird vortrefflich charakterisiert. Nicht so sehr Schl.s Verhältnis zu Kant überhaupt, als vielmehr einige Grundzüge von Schl.s Denkweise hat, in ständigem Blick auf diesen Philosophen, Th. Siegfried erörtert: Kant und Schl. (1931, Heft 3 der Otto gewidmeten Marburger theol. Studien). Es handelt sich zuerst um „Geltungswert und Geltungsbereich der religiösen Sphäre"; hier macht S. scharfsinnige Bemerkungen über das Verhältnis von Religion und Vernunft bei Kant (über der Kritik der

reinen Vernunft dürfe das opus postumum nicht vergessen werden) und bei Schl. besonders auch über Schl.s „Symbolismus"; es handle sich „nicht um die Benennung des Unfaßlichen, sondern um die Fixierung des Lebendigen". Die Religion erscheint als Grundlage sowohl der theoretischen wie der praktischen Sphäre; dennoch ist die Vernunft in beiden autonom und schöpferisch. S. erörtert weiter Schl.s Anschauung des Verhältnisses von Natur und Geist, Mensch und Menschheit, endlich Schl.s Christologie — immer wird die Linie zu Kant hin gezogen, werden Übereinstimmungen und Gegensätze festgestellt. Zugleich aber gewinnen wir Ausblicke zu Hegel und Kierkegaard, auch zu A. Ritschl, Herrmann, Troeltsch hin. — „Schl. und Ritschl", d. h. besonders ihr beiderseitiges Verhältnis zu echt reformatorischer Theologie hat Wobbermin behandelt (1927), betonend, wie nahe Schl.s theologischer Ansatz bei Luthers Glaubensbegriff liege (allerdings sei dieser Ansatz infolge starken Einflusses Schellingscher Identitätsphilosophie nicht recht zur Durchführung gelangt). In rechter Synthese der Gedanken Schl.s und Ritschls unter Anknüpfung an reformatorische Motive habe die Theologie ihre Hauptaufgabe. Anhangsweise setzt W. sich mit Kattenbuschs kritischem Urteil über Schl. auseinander, und mit Przywaras besonders auf Schl. eingehendem Aufsatz über das Problem protestantischer Theologie (Stimmen der Zeit, 1926, 348 ff.). Vgl. auch Wobbermins Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis (1929). Nicht auf den Zusammenhang mit den Reformatoren, sondern vielmehr auf den mit der in Schlesien und der Lausitz gepflegten Mystik hat Nadler hingewiesen (Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften III[3] 1931).

Niesel untersucht Schl.s Verhältnis zur reformierten Tradition (Zwischen den Zeiten 1930, 511—25), stellt zunächst fest, daß Schl. reformierte Dogmatiken außer Calvins Institutio kaum gründlich studiert habe; Al. Schweizer habe mehr die reformierte Tradition von Schl. her gedeutet als Schl.s Theologie aus ihr abgeleitet. Schl.s Erwählungslehre sei von der Calvins sehr verschieden, wie überhaupt die Lehre der reformierten Väter, die von dem uns gegebenen Wort und Wirken Gottes ausgehen, sich abhebe von Schl.s Art, aus

frommen Gemütszuständen Schlüsse zu ziehen. Das wird besonders an der Christologie und der Lehre von der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus gezeigt. Wenn Schl. sich gelegentlich auf Worte des Herrn verlasse, so durchbreche er damit seine sonstige Lehrweise. Erledigt ist die Sache freilich damit nicht. Aus gelegentlichen absprechenden Äußerungen darf man nicht schließen, daß Schl. wirklich die älteren reformierten Theologen kaum gekannt habe. Es gibt „Gelehrte", die wenig gelesen haben, aber viel zitieren; Schl. hat immer wenig zitiert, aber sicher viel gelesen. Überdies kann der Begriff der reformierten Tradition eng gefaßt werden (wie bei Niesel), aber auch weiter. Ob nicht zum mindesten in Schl.s Ethik und Staatslehre reformiertes Gut stark nachwirkt, bleibt zu fragen.

Über Hegel und Schl. im Kampfe um Religionsphilosophie und Glaubenslehre schrieb H. Glockner (Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. und Geistesgesch. 1930, S. 233—59), hauptsächlich Hegels Vorrede zur Hinrichsschen Religionsphilosophie erörternd. Über den verletzenden Worten, die Hegel hier gegen Schl. braucht, soll man nicht vergessen, daß es sich wirklich um einen tiefen Gegensatz handelt, dem Glockner mit dem Willen gegenübersteht, beiden Denkweisen gerecht zu werden. Er braucht einige in jedem Fall anregende Formeln: Hegel untersuche die Religion, Schl. den Glauben; Hegel sei mit seiner Überzeugung, daß schließlich der Gegensatz von Wissen und Glauben überwunden werden (könne und) müsse, gläubiger, Schl. sei frömmer. Im Grunde handle es sich bei dem Streit zwischen Schl. und Hegel, wie auch auf anderen Gebieten der Philosophie, um die Frage: wie ist das Zusammensein von Rationalem und Irrationalem im Geiste überhaupt möglich? Beachten soll man, daß auch Hegel sagt, die Religion solle (auch) Sache des Gefühls werden und ins Herz einkehren. Hierauf hat Glockner mit Recht hingewiesen; nur wird, wer in Hegels metaphysischen Bauten zwar Tiefsinn, aber Begriffsdichtungen, jedenfalls mehr Dichtung als Wahrheit sieht, in dem naiven Zutrauen, das Hegel zu ihnen hatte und von dem her er Schl. so leidenschaftlich, bisweilen gehässig bekämpfte, eine Gläubigkeit von der Art finden, die keineswegs nur zu rühmen ist. Gibt es eine Art religiösen Glaubens, die frei macht, aber auch eine solche, die zu Intoleranz führt, so gilt dasselbe vom philosophischen Glauben.

Daß Hegel und Schl. doch in vielem zusammengehören, z. B. gegenüber Kierkegaard, zeigt Bornhausen (ZThK 1931, 401); andrerseits kann man sogar sagen, daß Schl. in gewissem Sinne mit Kierkegaard zusammengehöre, sofern bei beiden existentielles Denken vorliege; das spricht Fr. Traub aus (ebd. 271). Daß Kierkegaard Schl. gründlich studiert hat und daß (ausgerechnet!) die Lucindenbriefe Schl.s ein literarisches Vorbild für Kierkegaard geworden zu sein scheinen, lese man in Hirschs Kierkegaard-Studien nach (1933). In welchem Verhältnis zu Schl. die Theologie eines der bekanntesten Fortbildner Ritschlscher Gedanken steht, untersuchte Heger, Jul. Kaftans theologische Grundposition im Verhältnis zu Schl.s Prinzipienlehre (1930); es liegt nahe, eine ähnliche Untersuchung darüber anzustellen, in welchem Maße W. Herrmann von Schl. bestimmt war — z. T. gewiß stärker sogar als von A. Ritschl.

8. Von den Arbeiten über Schl.s Glaubenslehre führt hinüber zu denen über seine praktisch-kirchliche Wirksamkeit die von Schmiechen, Schl.s Glaubensgedanken in Theologie und Predigt (1932). Schl.s Gedankenwelt in den Reden, der Glaubens- und Sittenlehre einerseits, den Predigten andrerseits wird verglichen; Unterschiede werden festgestellt: in der Glaubenslehre ist Frömmigkeit Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, in den Predigten treten Verantwortlichkeit und Selbständigkeit des Menschen durchaus neben seine Abhängigkeit von Gott; wir sind Mitwissende, Mitwollende, Mitarbeiter Gottes. Innerhalb der Predigten zeigen sich je nach der Zeit ihres Entstehens Unterschiede, wie zwischen der ersten Gestalt der Reden und der Glaubenslehre; herrscht zunächst der Gegensatz von gut und böse, so später der von Sünde und Gnade; der Gedanke der Erlösung hat erst allmählich die beherrschende Stellung gewonnen. In der Glaubenslehre ist manches logisch auseinandergelegt, was in den Predigten vereint zur Darlegung kommt. Spricht auch in den Predigten der Theologe Schl., dann doch oft der Ethiker mehr als der Dogmatiker. Geht es in der Glaubenslehre mehr um Ideen, so in den Predigten mehr um Personen und Leben. Erwägt man dies alles, so ergibt sich doch wesentliche Übereinstimmung der Glaubensgedanken in Schl.s theologischen Werken und in seinen Predigten, und

mancher ihm wichtige Gedanke ist, soweit Unterschiede der Fassung vorliegen, in den Predigten treffender zum Ausdruck gekommen als in der Glaubenslehre. — „Zur Frage nach dem dogmatischen Gehalt von Schl.s Predigten" hat Melzer (ThStKr 1930, 382—424) einen Beitrag geliefert, in dem er nacheinander die Lehren von Gott, vom Bösen und der Sünde und von den letzten Dingen behandelt. Zwar sei in den Predigten das Zeugnis von Christus lebendiger, aber — zu diesem Ergebnis kommt auch er — zwischen der Gesamthaltung der Glaubenslehre und derjenigen der Predigten sei kein starker Unterschied. An einigen Punkten hat Melzer den Gegensatz zwischen Schl.s Denkweise und der überlieferten christlichen übertrieben, z. B. in dem Satze, Schl. verstehe unter Sünde im besten Falle eine einzelne böse Tat oder Untugend, nie aber eine den ganzen Menschen umfassende Grundhaltung (411).

Bei aller Kürze ungemein wertvoll ist Roys Vorlesung: Das unmittelbare Erleben der Gegenwart Christi in der Erfahrung des Christen nach Schl.s Predigten (Monatschrift für Pastoraltheologie 1926, S. 115—23). Er zeigt gegenüber einer Ausführung Ottos (im „Heiligen"), wie lebendig Schl. das unmittelbare Erleben der Gegenwart Christi beschreibt, wie er da von seligen Erfahrungen nicht weniger ergriffen redet als — so möchte ich sagen: die hingegebensten Mystiker. „Eben darum ist die Schrift ein solcher Schatz, weil der Segen der ausgezeichneten Augenblicke der Gläubigen in ihr zusammengedrängt ist." Warnungen vor Phantastik fehlen daneben bei Schl. nicht, und der reife Ertrag seines christlichen Erlebens ist die Mahnung, daß in der christlichen Gemeinde beide, diejenigen, die sich solcher besonderen Erlebnisse rühmen können, und diejenigen, die sich vielmehr an „die klare, begreifliche, leicht mitteilbare Wirksamkeit des Wortes" halten, einander achten und einander dienen sollen.

„Schl.s Predigt und das homiletische Problem" hat Trillhaas untersucht (1932). Nach einer Einleitung über Schl.s Auffassung vom Wesen der Predigt und Schl.s Gestalt als Prediger behandelt er in zwei Abschnitten Predigt und Lehre und Predigt und Text bei Schl. Dabei wird eine Fülle von Fragen der Theologie Schl.s besprochen, z. B. die nach Schl.s Auffassung der Reformation, soweit sie uns eben in den Predigten entgegentritt. Der Blick wendet

sich einerseits zur Hermeneutik, andrerseits zu den Grundlinien von Schl.s religionsphilosophischem System hin. Ob der Versuch, von diesen Grundlinien her Schl.s ganze Denkweise zu deuten, geglückt ist? Der Satz aus Schl.s Dialektik von 1814, den Trillhaas im Anhang bei seiner figürlichen Darstellung von Schl.s spekulativem System bringt: „Die Religion steht unter Kontrolle der Philosophie" ist mehrdeutig; in gewissem Sinne gilt er auch für die heutige Theologie der Krisis, sofern nämlich auch sie offenbaren Aberglauben nicht nur als unwürdig, sondern auch als unsinnig ablehnen würde. In der Anerkennung von vielem, was Schl. geleistet hat, und in der Kritik, die vom Standpunkt reformatorischer Theologie und der Theologie der Krisis her geübt wird, ist das Buch kräftig. Unter allen Umständen verdienstlich ist das im zweiten Anhang gegebene chronologische Verzeichnis von Schl.s Predigten und Predigtentwürfen. Man sieht da, daß die Gewöhnung Schl.s, seine Predigten zwar genau zu durchdenken, aber nicht aufzuschreiben, zu großer Ungleichmäßigkeit in der Erhaltung dieser Predigten geführt hat. Aus manchen Jahren haben wir viele, aber nicht nur von 1804 und 1805, sondern auch von 1814 und 1816 keine einzige, von 1809 und 1813 (!) nur je eine.

Ein spezielles Stück aus Schl.s Gedanken zur kirchlichen Praxis hat Kunze besprochen: Der Missionsgedanke bei Schl. und seinen Schülern (1927). Als solche werden Schweizer und Rothe behandelt. Schl.s Missionsgedanken sind übersichtlich zusammengestellt; man merkt, daß ihn, obwohl doch damals die deutsche evangelische Kirche noch wenig Mission trieb, diese Aufgabe lebhaft beschäftigt hat, z. T. gewiß von seiner herrnhutischen Zeit her. Er ist auch auf solche Einzelfragen eingegangen wie die nach dem Recht der Ehe zwischen Missionschristen und Nichtchristen; und die der Mission nachteilige kirchliche Zersplitterung der Evangelischen sah er als etwas zu Überwindendes an. Der Vorname David Friedrich, den Kunze Schl. gibt, kommt nicht ihm, sondern — Strauß zu.

9. Die letzten Jahre haben ein paar größere Werke über Schl. hervorgebracht, in denen allein schon der Beweis liegt, daß alle Kritik an Schl. nicht etwa das Interesse an ihm getötet hat. Arthur von Ungern-Sternberg hat ein mehrbändiges Werk

über Schl.s Philosophie begonnen. Zunächst hat er unter dem Titel: Freiheit und Wirklichkeit, Schl.s philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus (1931), die Hauptzüge der Entwicklung von Schl.s philosophischem Denken auf Grund völliger Beherrschung des Stoffes klar und lehrreich dargestellt, in fünf Kapiteln: Die Überwindung der Romantik, Das Werk der Kritik, Die Wurzelung im Realismus, Die sittliche Persönlichkeit, Die sittliche Welt. Besonders deutlich sieht man, wie er zum Realisten unter den Idealisten ward. An Ernst und Kraft des sittlichen Wollens keinem von ihnen nachstehend, wurde er, der Theologe, zum nüchternsten Beobachter der Tatsachen. Konstruktiv mag er darin geblieben sein, daß er, ein einheitliches Verständnis der Welt anstrebend, auch derartige Wissenschaften wie Ethik und Staatslehre als nomothetisch (um diesen heute geläufigen Ausdruck zu brauchen) zu gestalten suchte, wie die Naturwissenschaften es sind. Die Bedeutung solcher Begriffe wie Freiheit, Individualität, Kontemplation, Spekulation in Schl.s Denken, aber auch solche geschichtliche Zusammenhänge wie sein Verhältnis zu Platon, treten hier in helles Licht, und man kann sich nur freuen auf die in Aussicht gestellte Fortsetzung, die leisten soll, was Dilthey plante, wozu er aber nur Bruchstücke hinterlassen hat, eine Darstellung von Schl.s schließlichem System. Daß dieses System immer im Werden blieb, dadurch wird solche Darstellung nicht erleichtert, aber daß der vorliegende Band zum guten Teil dem Werden Schl.s nachgeht, bedeutet eine glückliche Vorbereitung auf jene weitere Aufgabe. Übersichtlichere Gliederung bis ins einzelne hinein würde denen, die nicht bereits mit Schl. vertraut sind und jetzt von der Fülle des Stoffs bisweilen bedrückt werden mögen, noch mehr Gewinn von dem Buche verschaffen. Mit diesem zusammen nehme man Ungern-Sternbergs Aufsatz über „die Begegnung von Philosophie und Theologie bei Schl. in seiner Reifezeit" (ZThK 1933, 289—304), der eine treffliche vorläufige Ergänzung bietet.

Rechtzeitig vor Schl.s hundertstem Todestag hat Ungern-Sternberg zunächst ein anderes Werk vorgelegt: Schl.s völkische Botschaft aus der Zeit der deutschen Erneuerung (1933). Wenn die drückende Lage Deutschlands nach dem Weltkriege in weiten Kreisen unseres Volkes die Besinnung auf den Wert von Volk, Va-

terland, Staat vertiefte und wenn in den beiden letzten Jahren eine starke Welle völkischen Empfindens und Denkens über die verschiedensten Gebiete hinging, so ist es natürlich, daß man jetzt nach mehr geistiger Gemeinschaft mit den Männern verlangt, die in den Jahren napoleonischer Not Preußen und Deutschland wieder aufwärts geführt haben. Das neue Buch Ungern-Sternbergs, insofern dem Bedürfnis des Tages entgegenkommend, hat doch gar nichts Sensationelles an sich, ist wiederum eine gelehrtes Werk. Die Titel der fünf Abschnitte: Auf den Trümmern des Vaterlandes; Der Reformator der deutschen Bildung; Die Erziehung zur Gemeinschaft; Staat und Volk; Die Stellung des Christen zu Volkstum und Staat, sagen bereits, daß auch Schl.s Pädagogik und Staatslehre hier ausführlich gewürdigt werden; immer wieder aber wird, wer nicht allen wissenschaftlichen Einzelheiten Interesse entgegenbringen kann, in vielen der mitgeteilten Textstücke Belehrung und Mahnung finden für Aufgaben, die zu allen Zeiten bestehen, und für die Kämpfe gerade der Gegenwart. Nur eine charakteristische Einzelheit sei noch angeführt: vermag Schl. in Passionspredigten Dienen und Leiden des Christen auch für das politische Gebiet zu fordern, da nicht der Ehrgeiz hier Segen bringt, sondern die Selbstverleugnung, erscheint also die Verbindung christlicher und politischer Gedanken bei ihm als eng, so hat er doch nicht in der Weise der Romantik und Restauration seiner Zeit oder der Reaktion, die um 1850 Stahl vertrat, vom christlichen Staat geredet. Cäsaropapismus wie Theokratie waren ihm fremd; er hat, auch darin auf dem Wege der Reformatoren bleibend, das geistliche und das weltliche Schwert geschieden.

Endlich haben die letzten Jahre uns Monographien über zwei bisher überhaupt wenig oder doch nicht hinlänglich gewürdigte Gebiete von Schl.s wissenschaftlicher Arbeit gebracht, über seine Kirchengeschichte und seine Religionspädagogik. Über Schl. als Kirchenhistoriker schrieb Hanna Jursch (1933). Es handelt sich wesentlich um die aus seinem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen über Kirchengeschichte. Was uns jetzt geboten wird, ist ein erstes Buch: Die Problemlage und die geschichtstheoretischen Grundlagen der Schl.schen Kirchengeschichte; ein zweites soll eine Analyse jener nachgelassenen Vorlesungen bringen. Die Vf. erörtert sorgfältig und klar

(in Auseinandersetzung auch mit einer ungedruckten Dissertation Emil Bocks von 1921 über Schl.s historische Denkweise) [1]) zuerst Schl.s Eignung zum Historiker und die Quellen, sodann die bisherigen Arbeiten über Schl.s Geschichtsphilosophie und die sich daraus ergebende Problemlage: in welchem Sinne hat Schl. überhaupt Geschichtsphilosophie? was erkennt man aus seiner Behandlung der Geschichte des Christentums für den Teil der Geschichtsphilosophie, dem er am sichersten Interesse zugewandt hat, für eine Philosophie der Geschichte der Religion? Es folgt eine sehr sorgfältige und lehrreiche Darlegung der Voraussetzungen der Schl.schen Kirchengeschichte (die von Christus ausgehenden Wirkungen stehen ihm im Mittelpunkt; er betrachtet die Geschichte des Christentums durchaus mit den Augen des Glaubens; daneben wird hier u. a. seine Auffassung von Individuum und Masse erörtert) und der methodischen Grundsätze (organische gegenüber der bis dahin vorherrschenden pragmatischen Geschichtsbetrachtung; Periodisierung usw.). Mit dem in Aussicht gestellten zweiten Buch wird das Werk eine wertvolle Ergänzung des Bildes sein, das wir bisher von Schl. hatten.

Nur eben erwähnt sei, weil es noch nicht abgeschlossen ist, das wichtige Werk von Wißmann: Religionspädagogik bei Schl. (Gießen, Töpelmann 1934, bisher liegen 3 Lieferungen vor, zusammen 368 S.; eine letzte folgt). Nach einer Einleitung über die bisherigen Arbeiten, die Schl.s Gedanken über religiöse Erziehung galten, behandelt W. den Stoff in bisher 7 Kapiteln: die Religionspädagogik in Schl.s System; Voraussetzungen für evangelisch-religiöse Erziehung (die Taufe); evangelisch-religiöse Erziehung in der Familie, durch die Gemeinde (Konfirmandenunterricht; Kinder und Gottesdienst), in der Schule; das innerste Anliegen evang.-religiöser Erziehung; Anthropologie und Pneumatologie. Der Stoff ist ebenso allseitig erfaßt (unter Benutzung auch handschriftlichen Materials) wie übersichtlich gestaltet und in Beziehung zu den Fragen der Gegenwart gesetzt; man darf schon jetzt dem Verfasser dankbar sein und seine große Freude darüber aussprechen, daß der Druck eines so umfassenden Werkes heute möglich wurde. Es ist neben Ungern-Sternbergs Büchern die wertvollste Gabe der letzten Jahre.

1) Inhaltsangabe bei Jursch S. 30—37.

10. Der hundertste Todestag Schl.s hat eine Reihe von Gedächtnis-Reden und Schriften veranlaßt. Schl.s Größe und Schranke hat (in einem Sonderdruck aus den Theol. Studien u. Kritiken, an denen einst Schl. selbst noch mitarbeitete) Kattenbusch erörtert (Gotha, Klotz, 26 S.) und auf wenig Seiten auch für den, der Schl. kennt, Lehrreiches gesagt. So, daß Schl.s Auffassung des Verhältnisses von Gott zur Welt beeinflußt sein mag von Platons Fassung des Verhältnisses der Ideen zur sichtbaren Welt, daß Schl. kein starkes Interesse für Dogmengeschichte bewiesen hat (obwohl er sonst fast alle theologischen Fächer außer den alttestamentlichen behandelt), daß für die Art seines Gefühlslebens das musikalische Empfinden besonders bezeichnend war. Bei warmer Anerkennung der Größe Schl.s findet K. Schranken im romantischen Einschlag seiner Denkweise und in seiner Theorie vom Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit; unter Offenbarung verstehe Schl. Entdeckung, und das Wesen des Glaubens habe er nicht genug erörtert. Auch wer einzelnes anders sieht, wird aus dieser Kritik dankbar lernen.

In Lütgerts Gedächtnisrede (Schl.; Berlin, Preußische Druckerei und Verlagsanstalt; 30 S.) ist lehrreich namentlich der Hinweis darauf, wie zum Unterschied von Schl.s früherer und späterer Theologie die gewaltigen Zeitereignisse beigetragen haben, aber auch viele andere Bemerkungen, z. B. über die Glaubenslehre: „Der Typus ist nicht wie bei den Reformatoren der Paulinismus, sondern der des Johannesevangeliums, wie bei allen Theologen, die der Mystik nahe stehen." Worte aus Schl.s Schrift über die Universitäten, die L. erwähnt, warnen deutlich vor Fehlern unserer Tage. Das Schlußurteil lautet: so gewiß jede Neubelebung des Protestantismus in Annäherung an die Reformatoren erfolge, sei doch Schl.s Weg, auch wenn er ein Umweg war, kein Irrweg; die Erfahrung als Prinzip in die Theologie eingeführt zu haben, bleibe Schl.s Verdienst. Schl.s geschichtliche Bedeutung (Z. f. syst. Theol. 11. Bd. S. 691—706) findet Stange darin, daß er „den Gedanken des geschichtlichen Lebens zum Mittelpunkt des wissenschaftlichen Denkens gemacht" habe. Die Glaubenslehre stehe immerhin viel näher bei den Reformatoren als die sonstige Theologie seiner Zeit, und schon in den Reden sei die Religion nicht bloß als Bewußtseins-, sondern

auch als Lebensvorgang gewürdigt; dementsprechend nähre sich Schl.s Glaube nicht bloß von der Natur, sondern ebenso vom geschichtlichen Leben.

In seiner Gedrängtheit besonders wertvoll ist Stephans Vortrag Schl. als Denker (Neue Jahrbücher f. Wissensch. u. Jugendbildung 1934 S, 193—210). Er legt zuerst einige Grundzüge von Schl.s Denkweise dar, um dann Schl.s Arbeit auf einigen Hauptgebieten zu kennzeichnen. Aus der Fülle der anregenden Urteile nenne ich nur die starke Betonung des Objektiven bei Schl. und die Warnung davor, daß man die Bedeutung des Individualitätsgedankens bei Schl. überschätze (der Begriff der Individualität werde nicht in einer geschichtlichem Leben entsprechenden Weise umgeprägt und vertieft). Scheiden wir nach St. von Schl.s ganzer Theologie mehr mit Fragen als mit Antworten, so betont St. doch, wie sehr bei ihm beides vorhanden sei, Diastase und Synthese von Christentum und Kultur. Nicht Schl. als Denker überhaupt, sondern „Schl. über Christentum und Philosophie" ist das Thema, das Hans Rust behandelt (Königsberg, Gräfe & Unzer, 28 S.), mit der Absicht, gerade Fernerstehende einzuführen; gut ist u. a. die Bemerkung, daß für Hegel die Welt vernünftig ist, für Schl. sie es wird, und daß Schl. als Theologie und Philosophie verbindender Denker das protestantische Seitenstück zu Thomas von Aquino sei.

Die Bedeutung der Kirche bei Schl. macht Rud. Hermann zum Gegenstand seiner Gedächtnisrede (Greifswald, L. Bamberg, 16 S.), bewußt vieles nur andeutend, nicht ohne Kritik an Schl. von strengerem Supranaturalismus her, und einige naheliegende Seitenblicke auf die Gegenwart nicht scheuend. — Das gleiche Thema behandelt Heinzelmann, mit der richtigen Bemerkung: „Das Individuelle wird von Schl. nicht in Gegensatz zum Allgemeinen, sondern in seinen Dienst gestellt", und treffenden Worten über den Unterschied katholischer und evangelischer Kirche nach Schl. Mit dieser Rede zusammengedruckt ist die von Karl Eger über Schl. als vaterländischen Prediger (Halle a. S., Niemeyer; zusammen 39 S.).

Einige Hauptzüge von Schl.s Lebensanschauung legt Else Wentscher dar, indem sie fragt: wie sah Schl. den Menschen? Sein Verhältnis zu den Frauen hat Maria Peters erörtert:

Liebe und Ehe in Schl.s Leben (Leipzig, A. Klein, 83 S.); das Heft, das Schl.s Verhältnis zu Friederike Dohna, Eleonore Grunow und zu seiner Frau behandelt, wird bei aller Schlichtheit wertvoll bleiben, weil es diese Lebensschicksale gründlich und mit ebensoviel Takt wie Offenheit behandelt, auch das Verhältnis von Henriette Schl. zu Alexander von der Marwitz[1]).

In unseren Tagen liegt es natürlich besonders nahe, Schl.s Stellung zu Volk und Vaterland darzustellen, ihn unmittelbar in die Kämpfe von 1933/34 hineinsprechen zu lassen. Aber so gewiß manches Wort von ihm heute gesagt sein könnte und gerade heute wieder lehrreich ist, man hüte sich, ihn für Parteien und Bestrebungen in Anspruch zu nehmen, für die zu seiner Zeit, in seiner Welt, die Voraussetzungen fehlten. Untersuchungen wie die von Stephan über Schl.s politische Ethik als Spiegel seines Denkens (ZThK 1933, 322—49) sind gerade wegen ihrer Sachlichkeit wertvoll. Habe ich über Schl. und die Gegenwart geschrieben (Frankfurt a. M., Diesterweg), zuerst seinen Lebensgang, dann Schl. als Deutschen, als Denker, als Christen darstellend, so empfand ich dabei doch stark, wie wenig man ihn, der ein Kämpfer um geistige Freiheit war, unhistorisch „vergegenwärtigen" darf. Sein Erbe steht allen Deutschen, allen Evangelischen, allen geistig Lebendigen zur Verfügung, aber jede Gruppe soll vorsichtig in dem Anspruch sein, sie allein dürfe sich auf ihn berufen. Am ehesten darf es, wer in der Gesinnung ihm verwandt ist. Sein System als Ganzes dagegen und viele seiner Meinungen gehören der Vergangenheit an, wenn auch kein anderer Theolog der letzten anderthalb Jahrhunderte so in die Weite gewirkt hat, wie er; man hätte gern über seinen Einfluß auf die Theologie auch anderer Länder so lehrreiche Berichte wie den von Bohlin über Schl.s Einfluß in Schweden (ZThK 1934, 55 ff.). Er kann noch heute viele reich machen; um so ernster ist es uns aufs Gewissen gelegt, ihn recht zu verstehen und ihm recht zu folgen.

1) Eine im Erscheinen begriffene Dissertation von R. Heinze untersucht, was Schl. unter Kultur versteht: Die Kulturauffassung Schl.s nach der Ethik und der christlichen Sitte. Gotha, L. Klotz 1934; 2 Mk. D. H.

Besprechungen.

Zu den Sozialgedanken Luthers und des Altluthertums.

1. **Franz Lau, „Äußerliche Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie.** Studien zur syst. Theologie, 12. H.; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 165 S., 1932.
2. **Ernst Wolf, Zur Sozialethik des Luthertums.** Sonderdruck aus „Kirche, Bekenntnis und Sozialethos", Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates, Genf 1934. 30 S.
3. **Ernst Kohlmeyer, Gustav Adolf und die Staatsanschauung des Altluthertums.** Akademische Rede (31. Okt. 1932). Halle, M. Niemeyer 1933. 28 S.

Die beiden großen Werke von W. Elert und O. Dittrich, die ich in dem Aufsatz „Das Luthertum als Konfession" vorführte und wenigstens in ihren Grundzügen beleuchtete, legen es mir nahe, in gewissem Maße zur Ergänzung, zugleich noch hier einzugehen auf einige kleinere und doch recht beachtliche Arbeiten der neuesten Zeit, die Luther und das Altluthertum betreffen.

1. Die von Franz Lau, die der Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde in Leipzig dienen sollte, dürfte als Prädikat ein summa cum laude erhalten haben und ist es durchaus wert. Schon ihr Umfang ist ungewöhnlich groß und er bedeutet nicht Weitschweifigkeit der Darstellung, sondern wirklich gründliches Eindringen in den Stoff; Luthers viele Schriften und kaum übersehbare Gelegenheitsbemerkungen zur Sache (seine Predigten und Vorlesungen über biblische Bücher, so besonders — begreiflicherweise — die Alters- [letzte!] Vorlesung über die Genesis, enthalten viele derartige, die bisher noch keineswegs alle bemerkt und ausgenutzt waren, auch jetzt nicht „erschöpft" sind), verlangen oft geradezu „Zergliederung", Prüfung der Ausdrücke. Um es sogleich hier zu sagen: Luthers „Sprache", seine Art, sich in terminis technicis zu dem zu äußern, was er just als „Thema" vor sich hat, verlangt geradezu vielfach Eigenuntersuchung. Es wäre an der Zeit, ein Luther-Lexikon herzustellen, natürlich nicht für jedes „Wort", wohl aber für seine Stichworte bzw. alle diejenigen Ausdrücke, die theologische Themata bei ihm bedeuten: Luthers Sprache hat auch „Geschichte" und zuweilen Zufallscharakter. L.s Schrift liefert für zwei Ausdrücke solch einen, wie ich es nennen möchte, lexikalischen Beitrag, und man kann bei ihm sehen, wie nötig, wie vielseitig, kritisch prüfend, alle „Anlässe"

berücksichtigend, solche Art von Lutherforschung sein muß, nur dann zuverlässige Frucht für das Luther*verständnis* bringt. Lau bemerkt im Vorwort, daß er durchaus nicht meine, ja gar nicht die Absicht gehabt habe, „alles" herbeizubringen, was im Blick auf die Termini „äußerliche Ordnung" und „weltlich Ding" von Luthers Gedanken über das weltliche Menschenleben zu sagen wäre. Er stellt eine „in absehbarer Zeit" folgende Arbeit in Aussicht, die sich „unmittelbar" an diese „erste" anschließe. Über das Thema, „die Probleme", die er für die weitere Arbeit in Aussicht nehme, spricht er sich noch nicht deutlich aus, macht nur „an mannigfachen Stellen" Bemerkungen dazu, einesteils um klarzumachen, daß, bzw. wiefern er bei seiner „ersten" Arbeit noch Vorbehalte habe, nicht jedes und alles ins rechte Licht zu rücken vermöge, andernteils auch wohl um zum voraus Interesse für die kommende zweite zu erwecken. Welchen Titel er ihr geben werde, sagt er noch nicht, steht für ihn vielleicht selbst noch nicht fest. Ich denke, er wird etwa lauten: „*Gottesreich und Weltreich*". Wie dem sei, auch vorliegende Schrift will ein „geschlossenes Ganzes" sein, ist es auch. Und läßt eben doch zu ihr in bestimmtem Maße mitgehörende, ihren *Stoff*, d. h. die in ihr vorgeführten Gedanken Luthers, erst endgültig *durchsichtig* machende Untersuchungen übrig. Auch solche, die Lau nicht „andeutet", nicht vermuten läßt, auch wenn sie ihm schon ins Bewußtsein gekommen sein sollten. Wir müssen da also warten. Ich berühre einige, weil es doch ein Mangel ist, daß sie nicht jetzt schon als im *Hintergrunde* stehend sich dem verraten, der sie selbst mit vor sich sieht, wenn er die beiden Stichworte der L.schen Dissertation ins Auge faßt. L. bildet *vier* Teile: I. Die Göttlichkeit der Ordnungen und des Amts, II. Natürlichkeit und Weltlichkeit der Ordnungen, III. die Ordnungen und die Realität der Sünde, IV. die Lex Naturae und die Lex Caritatis. Jeder Teil hat eine ganze Reihe Paragraphen, II allein für sich 15 (III: 13; IV: 14; nur I: 4). Es geht selbstverständlich nicht an, darüber im einzelnen zu berichten. Die Grundideen, die L. gewinnt, müssen hier genügen.

Es ist nicht leicht, bei L. dazu vorzudringen, was letztlich seine Auffassung von Luthers *leitenden* Gedanken sei. Ich begreife vollkommen (und stehe dabei sicher nicht allein), daß einer kaum weiß, wo er bei Luther anzufangen habe, wenn er die Begriffe „Ordnung", „Amt", „Natur", „Recht", „Vernunft", „weltlich", „äußerlich", „menschlich", „göttlich", „christlich" usw., wie sie einen bei L.s Thema umschwirren, zurechtstellen und ihre Beziehungen verfolgen will. Luther hat sich ja nie zusammenhängend darüber ausgesprochen. Er hat bestimmten und doch nicht unbedingt immer gleichen Sprachgebrauch in bezug auf die Ausdrücke, die ich soeben heraushob (es sind ja gar nicht mal alle, die in Betracht kommen: ich denke z. B. an „Reich", „Geist", „Sitte" u. a. Ist lex naturae und naturalis ganz dasselbe?) So hebe ich hier nur heraus, was ich als *Lau's* Resultat zu erkennen meine. Ich drücke mich vorsichtig aus. Denn L.s Entwicklung der *Problematik* seines Themas (seiner Themata) ist nicht gerade „schlicht" zu nennen. Ich mache ihm keinen

Vorwurf. Man sieht, wie er, ein Anfänger in Lutherforschung, sich bemüht, zurechtzukommen, und ich bezeuge gern, daß man „sieht", wie er die Gesichtspunkte sucht, von denen aus er Licht gewinne. Aber praktisch entsteht dabei doch eine Art Gewirre. L.s Schrift ist Stoffsammlung und, was zu rühmen ist, immer wieder Erwägung, wie der Stoff richtig in „Fragen" zerlegt werde und etwa zum Schluß zu einer Art Generalantwort führe. Die „zweite" Schrift, die er in Aussicht stellt, wird gewiß übersichtlichere „Resultate" erbringen und nachträglich die erste genußvoller machen.

Es ist unsäglich viel — wesentlich seit 1883 — über Luthers Ideen geschrieben worden. L. gibt zum Schlusse auf 5 Seiten engen Drucks eine Zusammenstellung der „Literatur", die für sein Thema zu beachten sei. Er bringt da keineswegs „alles", was hier belangreich wäre. Elerts 2. Bd. konnte er noch nicht kennen, er erschien auch 1932, aber der 1. (1931) enthält schon allerhand, was L. angeht. L. streitet am öftesten mit Holl und Troeltsch, daneben H. M. Müller und G. Wünsch. Begreiflicherweise. Er urteilt nie unbescheiden. Aber zumal Holl und Troeltsch, die einander relativ in bezug auf L.s Thema am direktesten entgegenstehen, sind wirklich einseitig orientiert, speziell in Hinsicht des „Naturrechts" (Troeltsch ist abhängig von Eugène Ehrhardt, La notion du droit naturel chez Luther, 1901: er hat doch manches da nicht gesehen, was ihn bei seinen Thesen hätte zurückhalten können). Holls großes Verdienst ist, meine ich, die Fragestellung zu vertiefen. Aber L. hat mit seiner Kritik an ihm nicht unrecht.

Immer muß man bei Luther im Sinne haben, daß seine Weltanschauung noch ganz vorwissenschaftlich ist. Naturwissenschaft gabs noch gar nicht. Naturgesetze, eine Naturordnung nach heutigem Verständnis des Ausdrucks kennt Luther daher noch nicht. Er kann in seinem Sprachgebrauch „Gesetz" und „Ordnung" als gleichwertige Ausdrücke verwenden und doch auch sachlich unterscheiden: „Gesetz" kann eine „Ordnung" ad hoc, für einen Moment oder ein Einzel„gebiet" sein, und „auf Dauer", scl. überhaupt für die „Welt". Stets handelt es sich für Luther bei den Worten „Gesetz" und „Ordnung" um Willen (Gebot, „An"ordnung), wo „Natur" dabei mit in Betracht kommt, um einen Willen „hinsichtlich" ihrer. Nie „ist" die Natur in sich „selbst" ein „Gesetz" oder aber eine Ordnung, sei es für das Äußere oder das Geisthafte (Vernunfthafte) an der Welt: sie ist nicht „Organismus" in sich, hat nur Gesetze und Ordnungen für sich, über sich, von Gott, von der Schöpfung her, oder auch für nachträglich Aufgekommenes, die Sündengenossen die Christenheit (die ja prinzipiell, nicht aber in der Erdenwelt, in der „Zeit", real zu scheiden sind). Auch das muß man vor Augen haben, daß für Luther der Begriff „Entwicklung" noch nicht (im modernen Sinn) besteht. Wohl der der „Erziehung", aber nur für die Einzelnen, nicht (wie erst seit Lessing) für das „Menschengeschlecht", die Geschichte. Immer denkt Luther letztens an zwei Welten, die Erden- und die Himmelswelt, erstere so

eine Gottes- als Menschenwelt, gut und böse, äußere und innere Gegebenheit an „dem" Menschen, für „die" Menschen. Die Himmelswelt ist als Sternenwelt vergänglich, „diesseitig", und sie ist zugleich die Welt über allem, was Menschen sehen, in Zeit „geschehen" erleben, die ewige „Gottes"welt, in der alles anders ist, als „hienieden". Aber sie ragt doch in festem Sinn, nämlich für den „Glauben", nicht „abhängig" von ihm, aber „empfunden", „erlebbar" in ihm, von ihm aus erkennbar als der Hintergrund alles Seins, das „Natur" heißen mag, dieser als doch „gotterfüllt" (von Gottes Willen „überall", auch in der Sünde, im Leid, in aller „Unordnung", getragen, „bestimmt"), hinein in alles: Luther denkt nichts als „autonom", im Grunde selbst die Sünde nicht (die ihm dann, so sehr sie „jeder" kennt, das Rätsel der Rätsel wird: de s. arb.). Wo Luther von „Ordnungen" spricht, meint er durchweg bleibende „Bestimmungen" bezüglich der Dinge oder Verhältnisse. Da kann er auch von Gesetz und Gesetz„en" sprechen, die doch immer einen „Willen" bezeichnen, daß etwas so oder so „sei", „geschehe", für Augenblicksverhältnisse und Zeiten „gelte", oder für die ganze Weltzeit, das ganze Weltgetriebe, ja auch (wo dann die „Offenbarung", das Bibel„wort", in Betracht kommt) für die Ewigkeit. Den Ausdruck „Stand" hat man bei Luther meist für identisch mit „Stellung" oder Amt zu nehmen. „Natur" und „Vernunft" bedeuten Realitäten an der Welt, teils (meist) die konkreten Ausgestaltungen, in denen „wir", die „Sünder", leben, unser Wesen treiben, alles miß brauchen (wobei doch ein „rechter" Gebrauch vielfach möglich wäre, bleibend von Gott gefordert, immer wieder ad hoc [im Gewissen] bewußt gemacht wird). Auch der Gedanke von „Macht" kommt, wie Lau nicht etwa übersieht, in Betracht: er entspricht, soweit ich sehe, wesentlich unserem Ausdruck „Vollmacht" („Auftrag", ist auch personhaft, als „Betrauung", nicht etwas wie eine „Natur" kraft, gemeint): analog ist „Gewalt" zu verstehen, sie ist so „Recht" wie „Fähigkeit", ad hoc (oder auch jedem Stand — „Beruf" — nach seiner Weise) „verliehen", hat „Grenzen" für „Gebrauch" (auch Mißbrauch, gilt insonderheit dem Christen als „Gabe" unter spezifischer „Verantwortlichkeit"). Zum Recht gehört die „Pflicht", vielfach die „Nachsicht" (die epikeia, wie Luther öfter sagt [Lau schreibt wunderlicherweise stets „Epikie"]). Doch ich breche ab. L. sieht das meiste durchaus richtig, bringt es nur merkwürdig unübersichtlich als seine Erkenntnis in bezug auf Luther forschend hervor. Das hängt, wie mir scheint, damit zusammen, daß er gewisse Voridеen Luthers nicht mit in seine „Entwicklung" der Gedanken desselben über die beiden Spezialbegriffe, die er ins Auge gefaßt, einbezieht.

Ich denke da wesentlich an drei solcher: die Idee vom Deus absconditus = Deus larvatus, von den tria lumina, schließlich von den tres hierarchiae. Ich habe alle drei bei Luther sehr zu beachtenden „Voridеen" (will sagen: Ideen, die ihn, zum Teil früh, mehr stillschweigend, als ausgesprochen leiten: die erste ist die am öftesten direkt herangezogene; ich habe ja

eigens darüber geschrieben, in der Kaftan-Festschrift 1920, hernach genauer bzw. unter weiterem Umblick, als mir in dem betreffenden Aufsatz [und an anderen Orten] anlag: F. Blanke). Für Luther ist Gott „überall", mit Willen, heimlich dabei (man „soll" ihn aber gar nicht „feststellen" wollen, wo „nicht ein Wort" dabei sei, er „wolle" nicht entdeckt sein, es solle unergründlich sein, „wie" er ubique sich „betätige", alles „ermögliche", er sei beim Menschen, oft scheinbar „gewährend", im Stillen „versagend", überall der gleiche, ob, was er „tut", ein opus proprium oder alienum für den Christen darstelle). Die Lehre von dem dreierlei „Licht" (dem lumen legis, gratiae, gloriae) macht Luther in allen Rätseln, zumal dem der „doppelten Prädestination", aber auch denen des oft so grauenhaften Tageslebens in der Welt, dem der „Tyrannenherrschaften" usw., glaubenszuversichtlich. Am stärksten hemmend für Lau's Darstellung ist seine Nichtbeachtung der Idee Luthers von den drei „Hierarchien", gleichwertigen „Christen"ständen in der „Welt". Aufgefallen ist mir, daß L. der „Kirche", insonderheit der Kirchenstände (Ämter) nicht gedenkt. Luthers Sprachgebrauch von „Kirche" ist ja ungleichmäßig, theologisch, glaubenhaft oder auch „landläufig". In der „Christenheit", in den Christen„völkern" war die Zugehörigkeit zur „christlichen" (im Abendland bis zur Reformation zur einen römischen, päpstlichen, seit Luther zu ihr oder einer „evangelischen", protestantischen) Kultusgemeinde noch überall „Gesetz". Sicher sieht Luther darin einen Willen Gottes. Aber er identifiziert auch nicht einfach die „Kirche" und letztere. Die Kirche in ihrem prinzipiellen Sinn ist ihm die communio sanctorum (fidelium). Sie ist in der „Christenheit" die nur Gott „bekannte", dem Glauben „gewisse", so reale wie ideelle Grundschicht. (Um nicht mißverstanden zu werden, bemerke ich, daß Luther auch die „Grundschicht", die „wirklichen" Christen, als immer auch Sünder [„gerechtfertigte", aber nicht wirklich in Willenskraft und Lebensführung von der Sünde freie Menschen] erkennt: auch der „Christ" lebt auf Erden in allem „mit", was Luther „äußerliche Ordnung" und „weltlich Ding" nennt!). Eine „sichtbare" Oberschicht der „Kirche" ist die Kultusgemeinde und die Reihe von spezifischen „status" in ihr (zusammengefaßt: „der" status ecclesiasticus). Diese ecclesia als Kultus- (Predigt-, Sakraments-, Pfarramts-)Gemeinde ist für Gott ein Sonder„organ", aber Obrigkeit, politia („Fürst", „Magistrat": das Wort „Staat" kennt Luther noch nicht, es ist im 17. Jahrhundert von den Niederlanden her, in den deutschen Sprachgebrauch gekommen) und Familie, oeconomia (Eltern, Kinder, Geschäftsleute), sind es, nur nicht immer, gerade auch für Christen! Ich habe ja oben, Elert gegenüber, das auch schon berührt.

2. Die beiden weiteren Arbeiten, die ich in der Überschrift angegeben habe, betreffen Luther selbst nur „mit", sind direkt vielmehr eingestellt auf das Luthertum. Sie sind mir im Rückblick speziell auf Elerts Werk (Bd. II) doch wichtig, vorab der „Vortrag" von Ernst Wolf. Das mir speziell an

ihm Belangreiche ist die Scheidung der Forschungen über die lutherische Sozialethik in drei Gruppen, die von verschiedener Grundidee beherrscht, von je einer solchen in ihrem Sachverständnis abhängig sind. W. bietet nur in einer gewissen Erweiterung (nämlich im Blick auf Elert, dessen in Betracht kommender Band noch nicht vorlag, als er den Vortrag hielt) eine Reihe von Thesen und an sie angeschlossene Erläuterungen, teils näher schildernder, teils beurteilender Art. Der „Zweck" der Leitsätze, die W. aufstellt, ist zu „zeigen", daß, gesehen auf ihre geistesgeschichtliche Ausgestaltung und ihre konkrete Verwendung, auch auf die theologischen Grundlagen einer lutherischen Sozialethik selbst, zu „fordern" sei: „1. eine Auflockerung der sie verkennenden ‚konservativen' Auswertung, 2. eine Beseitigung ihrer ‚liberalistisch' privatisierenden Verkürzung, 3. eine Befreiung aus bloß gedanklich-konstruktiver Benützung", um „auch der Gegenwart" sachgemäß zu dienen. Für das unter Nr. 1 Gemeinte denkt er an die Sozialideen Stöckers, Reinhold Seebergs, F. Brunstäds, auch u. a. Wendlands, unter Nr. 2 besonders an E. Troeltsch, daneben G. Wünsch und Fr. Naumann. Für Nr. 3 kommen im Grunde noch alle Bemühungen um die rechte Sozialethik in Betracht. W. kennt die neuere Literatur deutlich weithin, insonderheit auch die auf Luther selbst gerichtete. Ihm ist die Wichtigkeit von Luthers Idee der „drei Hierarchien" nicht entgangen. Er blickt mit hin auf die modernen Eigenkonstruktionen einer lutherischen (bzw. christlichen) Sozialethik, also auch mit auf einen Althaus, Gogarten, Schöffel, Köberle u. a. Gern getroffen hätte ich ein näheres Eingehen auf Holl, der die innere Freiheit besaß, sich auch zu korrigieren, wo er sich einigermaßen verfehlt hatte. Der Stoff, den W. im Auge hat, mit andeutenden Urteilen konkret vorführt, ist so kompliziert, daß ich wohl oder übel darauf hier nicht eigentlich eingehen kann. Er selbst meint: „lutherische Ethik" — und damit auch lutherische Sozialethik — ist ‚Ethik der Gnade'". Das Stichwort, das R. Hermann für Luthers Ideenwelt in Gang gebracht, „simul justus et peccator", möchte auch er zum Ausgangspunkt aller Konstruktionen und Beurteilung konkreter Realisationen zur Geltung bringen: Vollkommenes ist nach lutherischem Verständnis auf Erden nie zu erreichen, wohl aber „Fortschreiten", Besseres als bisher.

3. Die akademische Rede des Hallescher Kirchenhistorikers Kohlmeyer trägt völlig den Charakter einer Abhandlung. Gustav Adolf fand am 6. November 1632 den Tod für die lutherische Sache, in Lützen, bei Halle. So lag es nahe, 1932, am 31. Oktober, dem jährlichen Luthergedenktage der „Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg" des schwedischen heldenhaften Königs zu gedenken. K. tut es, indem er in genauer Weise den „Lutheraner" in Gustav Adolf als „Staatsmann" aufzeigt. Ich bin kein Kenner der Gustav-Adolf-Forschung, habe da von K. nur „gelernt". K. folgt der Entwicklung der „Staatsanschauung" von Luther an bis in die Zeit des Dreißigjährigen Kriegs, speziell

unter Achtsamkeit auf die gleichzeitige Ausbildung der Idee des Naturrechts, der da seit Althusius und Grotius eingetretenen Einflüsse vom Humanismus her. Es ist manches da zu lesen, was man anderwärts nicht trifft. Gustav Adolf hat mit unter „Neuem" gestanden bei seiner Auffassung der Fürstenpflicht der „Kirche", dem Lutherthum gegenüber, und war doch in entscheidendem Maße echter „Lutheraner". Die „altlutherische" Staatsanschauung ging nach K. im Prinzip auf Scheidung von Staat und Kirche, band aber den „Fürsten" doch in seiner „Person", in der Politik zutiefst an seine Verantwortlichkeit vor Gott und damit indirekt an das Evangelium, in concreto an den Protestantismus, gegebenenfalls die „evangelische" (lutherische) Kirche. Es handelt sich letztlich um das Recht der Kriegführung für diese Kirche. Luther „wollte" kein solches Recht zugestehen, gab äußerst zögernd 1530 zu, daß „Widerstand" der evangelischen Fürsten in Form auch von Gewaltanwendung gegen den Kaiser „erlaubt" sei: sein Grundgedanke war, daß es für den Glauben im Notfall nur gelte, unter „Leiden" treu zu bleiben, auch den Scheiterhaufen nicht zu „fürchten". Die evangelischen Fürsten (unter der geistigen Führung hier von Melanchthon) ließen sich davon nicht überzeugen. Einen tiefgründigen, eigentlich von niemand im alten Lutherthum beachteten Gedanken Luthers hebt K. hervor: den von den „Wundermännern", den „großen Helden", die Gott immer wieder in der Geschichte, gerade auch unter den Fürsten, erwecke und denen er in den höchsten politischen Nöten die Entscheidung übertrage (geheimnisvoll richtig zu treffen ermögliche). K. zeigt an Gustav Adolf, daß er ein Mann gewesen, wie er Luther etwa vorgeschwebt für die Hoffnung auf einen Politiker, der der evangelischen Kirche zur vollen „Ordnung", wohl gar zum endgültigen Sieg über ihre Feinde (das Papsttum) helfen werde. Gustav Adolf habe an ein corpus „evangelicorum", einen politischen Zusammenschluß jedenfalls aller lutherischen Lande gedacht. In einer „Rede" den Gedanken dieses „corpus" allseitig klarzulegen, geht kaum an, hat K. nicht zu bieten vermocht. Ich möchte zum Schlusse es aussprechen, daß ich meine (angesichts der Theorie von den „drei Hierarchien"), daß Luther (etwas anders Melanchthon) das mittelalterliche corpus christianum (gleichgültig, ob das Mittelalter diesen Ausdruck schon geprägt hat!) in evangelischer Neudeutung der „Kirche" fortgesetzt sehen wollte. Nämlich — und das ist zu betonen — nur unter Geltung ihrer „Doppelschichtigkeit", wonach die Kultusgemeinde bloß eine (freilich „historisch" allein von Christus „herstammende", deshalb spezifisch „heilig", dennoch über die beiden anderen Hierarchien nicht „erhaben", nicht zur „Herrschaft" berufene!) besondere „soziologische" Formung, „Ordnung", der Christenheit darstelle: Christus factotum „in omnibus" (s. oben meinen Aufsatz). Auch die soeben besprochenen neuesten Arbeiten über das Lutherthum zeigen, wie intensiv trotz Elert und Dittrich noch zu forschen ist. (Eine allerneueste kann ich nur nennen, habe sie noch nicht zu Gesicht bekommen: Werner Betcke, „Luthers Sozialethik. Ein Bei-

trag zu Luthers Verhältnis zum Individualismus", 173 S. Gütersloh, Bertelsmann 1934.)

Halle. Ferd. Kattenbusch.

Fritz-Joachim von Rintelen, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Halle, M. Niemeyer, 1932, 304 S.

Das Buch ist der erste Band eines mehrbändigen Werkes über „Das Philosophische Wertproblem". Der Verfasser, Münchener Privatdozent der Philosophie, gibt in klarer, schlichter und überaus prägnanter Sprache eine Geschichte des Wertgedankens in der Antike (Sokrates, Plato, Aristoteles, Stoa, Neuplatonismus) und im Mittelalter (Früh-, Hoch- und Spätscholastik). Er beherrscht das gelehrte Material. Überall hat man das Gefühl, daß man zuverlässig und sachkundig unterrichtet wird und alles das erfährt, worauf es wirklich ankommt. — In der Einführung zu seinem Werk (S. 1—81) entwickelt der Verf. die Grundzüge einer werttheoretischen Systematik und Geschichtsphilosophie, die uns hier in ihren Grundzügen als ein wertvoller Beitrag zur Frage des Wertobjektivismus beschäftigen soll.

1. Der Verf. vertritt systematisch den an M. Scheler und N. Hartmann anknüpfenden Standpunkt, daß es ein „Werthaftes in sich" gibt; der Wert, insonderheit der sittliche Wert, also nicht eine Funktion des Nutzens oder der Lust oder eines wertenden Subjekts sei. Diese „Eigenwertigkeit" gälte dann aber nicht bloß für den Bereich menschlichen Handelns und Wirkens, sondern auch schon für den Vitalbereich der „gottgeschaffenen Natur" gemäß dem Wort (Augustin, Thomas): omnes naturas bonas esse. (S. 11 f.) Die „naturhafte Wirklichkeit" fällt nicht außerhalb des Bereiches des Werthaften, wie in seiner idealistischen Verstiegenheit der Kantianismus aller Schattierungen lehrt. Vielmehr ist umgekehrt der Wert der „Wesenskern des statisch oder dynamisch Seienden, sofern nur dessen Existenz als in sich sinnvoll und erstrebenswert erscheint". (S. 29.) Glücklich ist die hierbei sich einstellende Unterscheidung zwischen „Personwert" und „Naturwert". Der letztere gehört der „impersonalen Wertsphäre" an. Naturwerte bestehen ohne menschliche Wirkung aus sich heraus oder kraft der von einem absoluten Wesen vollzogenen Schöpfung. Der Kosmos in seiner unendlichen Tiefe und in dem Reichtum seiner Formen ist nicht wertlos oder wertindifferent. Religiös gesprochen: Er ist nicht „entgottet". Jedem Sein kommt schon allein, weil es existiert, eine „innere Gutheit" zu. „Omne ens, inquantum est ens, bonum est" (Thomas). Das Seiende selbst hat als Seiendes „Eigenwertscharakter". (S. 32 ff.) Es gewinnt nicht erst vom Menschen und dessen Zwecken aus Wert. Mit Recht bemerkt der (katholische) Verf., daß katholisches Empfinden (von Plato, Aristoteles und dem jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken her) die „Wertstufenordnung alles Seienden" kennt und anerkennt, während evangelisches Christentum dazu neige, nur die „Alleinwertigkeit Gottes" gelten zu lassen. (S. 39.)

2. Der Ort der menschlichen Wertverwirklichung ist die Geschichte. „Wert-

realisierung" ist der Sinn der Geschichte. (S. 53 ff.) Sie kann aber in sehr verschiedener, vornehmlich in vierfacher Weise verstanden werden.

a) Die Wertrealisierung bringt lediglich eine veränderliche Kultursynthese von nur relativer, nicht überzeitlicher Wertgeltung zustande. Die Werte versanden sozusagen restlos im wechselnden historischen Geschehen. Dies ist der Standpunkt des sog. „Historismus" (E. Troeltsch, O. Spengler). (S. 55 ff.)

b) Der zu realisierende Wert wird im Grunde niemals konkret, er liegt stets noch unrealisiert in der Zukunft. Dies ist der Standpunkt der rationalen und liberalen „Fortschrittsidee" (Kant), am konsequentesten vertreten vom Utopismus. (S. 62 ff.)

c) Die Wertrealisierung ist mehr oder minder äußerliche Anpassung der wertfremden Wirklichkeit an Wertnormen. Die Werte als solche liegen als „ewige Geltungen" in einer transzendenten Wertsphäre außerhalb des historischen Seins. Dies ist der Standpunkt des neukantischen „Wertidealismus". (S. 67 ff.)

d) Die Wertrealisierung ist Ausprägung letztlicher objektiver Grundwerte in jeweiliger einmaliger Wertverwirklichung innerhalb der Geschichte selbst. Rintelen bezeichnet diesen seinen Standpunkt als „Wertrealismus". Dabei vermag der Wertrealismus die Wahrheit der drei vorgängigen Standpunkte in sich aufzunehmen, nämlich die historische Einmaligkeit, das Streben zu fortschreitender Erhöhung sowie endlich die geltende Objektivität der zu realisierenden Werte. (S. 71 ff.)

3. Hinsichtlich der einmaligen Individualisierbarkeit der Werte ist die von Rintelen ausgesprochene und m. E. über Nicolai Hartmann hinausführende Erkenntnis sehr wichtig, daß Werte keine flächenhaften Gebilde sind, sondern eine „Tiefendimension" haben, die im Punkte der konkreten Wertrealisierung sehr verschiedengradige „Individualisierungs"- oder „Erfüllungsstufen" oder „Formungsweisen" zuläßt. (S. 72 ff.) „So wird es also doch möglich sein, den Relativismus zu überwinden und nur einen relativen Relativismus anzuerkennen, der sich objektiven Wertungen eingliedert, weswegen wir auch von einem Durchbruch des Ewigen in das Zeitliche und zwar in jedem Augenblick sprechen können. Es liegt dann der Sinn der Geschichte in dem stetig für sich einmaligen Versuch einer immer andersartig beschränkten, höchstmöglichen, konkreten Realisierung objektiver Wertideale, die uns in die metaphysische Welt hineingeleiten" (S. 74 f.). „Deswegen soll der Sinn der Geschichte in den einmaligen historischen Wertindividualitäten gesucht werden, sofern sie konkrete Ausprägungen objektiv-überzeitlicher Wertbereiche sind, die in relativen Maßen verschiedenartige Tiefendimensionen ermöglichen. Somit kann der Inhalt alles historischen Geschehens selbst eine objektiv werthafte Bedeutung erhalten" (S. 81). — Diese werttheoretischen Darlegungen Rintelens scheinen mir durchaus ein sehr schwieriges Problem in mustergültiger Weise zu lösen.

Hamburg. Kurt Leese.

Walter Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung. München, C. H. Beck 1934. 271 S.; M. 8.50.

Auch das neue Buch, das der Zürcher Privatdozent Nigg vorlegt, ist zweifellos wertvoll. Indem es die Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung zu zeichnen unternimmt, stellt es sich eine Aufgabe, die bisher nur auf Teilgebieten angegriffen worden ist. Es versucht auch seinerseits nicht den gesamten Riesenstoff zu bewältigen, sondern beschränkt sich von vornherein auf einen bestimmten Umkreis: nur solche Werke werden aufgenommen, die wirklich die Geschichte der Kirche behandeln und „die in irgendeiner Beziehung die Kirchengeschichtsschreibung wesentlich gefördert haben, sei es durch Einführung einer neuen Methode oder einer neuen Anschauung vom Verlauf des kirchenhistorischen Prozesses" (S. X). Was dadurch an Raum und Interesse gespart wird, kommt der Darstellung der aufgenommenen Vertreter zugute; wir erhalten umfassende, lebendige Bilder der mythischen Kirchengeschichtsschreibung (Eusebs und seiner Fortsetzer), der konfessionellen (Magdeburger Zenturien, Baronius), spiritualistischen (G. Arnold), pragmatischen (Mosheim, Semler; von Schroeckh zu Planck), idealistischen (Baur), romantischen (Neander, Hase), profanen Kirchengeschichtsschreibung (K. Müller). Einige andere wichtige Gestalten finden wenigstens in den Einleitungen dieser Kapitel eine Stelle; so Herder, Stolberg, Schleiermacher vor den Romantikern, Rothe vor Baur, Ritschl, Harnack, Troeltsch vor K. Müller. Empfangen wir in all diesen Abschnitten reiche Belehrung, die ebenso von selbständigem Studium der Quellen wie von Weite des Blickes zeugt, so besteht doch das wichtigste Merkmal des Buches in der engen Verbindung des geschichtlichen mit dem systematischen Interesse. Überall ist die Darstellung mit grundsätzlichen Bemerkungen durchflochten; und das „Schlußwort" beweist vollends, wie sehr N.s ganze Arbeit von systematischem Interesse getragen ist. Er sieht in einer neuen Geschichtsphilosophie die eigentliche Aufgabe, von der aus die Schwierigkeiten der — heute in gewissem Sinn stagnierenden — Kirchengeschichtsschreibung überwunden werden müssen.

Hier liegt — nicht nur für die ZThK — die Aktualität des Buches. Auch die Auseinandersetzung mit dem Verf. müßte von diesem Punkte ausgehen. Denn auf ihn dürfte sogar das zurückführen, was etwa in der historischen Darstellung auffällt (z. B. daß ein Forscher wie H. Reuter überhaupt nicht, A. Hauck nur beiläufig erwähnt wird). Tritt man nun in die systematische Auseinandersetzung ein, so bemerkt man freilich bald, daß das Buch erst einen Anfang bedeutet. Das zeigt sich schon in der ungenügenden Ausschöpfung von Herder, Schleiermacher und De Wette, aber auch in dem Mangel einer genaueren Fühlung mit der heutigen Geschichtsphilosophie. Sowohl die Ansätze der allgemeinen wie die — spärlichen aber doch vorhandenen — einer theologischen Geschichtsphilosophie müßten irgendwie verwertet werden. Weshalb fehlt z. B. eine wirkliche Aussprache mit W. Köhler und Em. Hirsch? Auch Troeltsch bedürfte einer gründlicheren Behandlung, und die rasche Verwerfung des Re-

nosisgedankens (S. 170) wenigstens einer sachlichen Begründung. Überhaupt muß man fragen, weshalb Verf. die Dogmatik für unfähig zur Mitarbeit hält (S. 254). Ist sie wirklich dem geschichtlichen Stoff gegenüber „inkongruenter" als die Geschichtsmetaphysik? Zunächst müßte man untersuchen, was unter beiden zu verstehen ist, und ob sie nicht wesenhaft zusammenhängen. Wenn für die Kirchengeschichte alles am Kirchenbegriff liegt (damit hat N. sicherlich Recht), und zwar an seiner immanent-transzendenten Doppelschichtigkeit, so führt wohl kaum der Hinweis auf die kosmischen Mächte weiter, die in aller Geschichte walten, sondern allein die gründliche systematisch-theologische Untersuchung, was denn jene Doppelschichtigkeit bedeutet; sie hängt ja mit der des Glaubens selbst zusammen und mündet in der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte überhaupt. Dem christlichen Glauben ist ein inniges Verhältnis von Geschichte und Transzendenz geschenkt, als eine allgemeine Geschichtsphilosophie ergründen kann. — Aber diese Bemerkungen wollen nur andeuten, daß die Kraft des Buches stark genug ist, um den Systematiker zur Mitarbeit zu zwingen. Zunächst sei dem Verf. für seine reizvolle Darstellung des Stoffes und vorläufige Bearbeitung der Probleme gedankt. Es ist dringend nötig, daß die gerade theologisch zuletzt unfruchtbare „Diastase" von geschichtlicher und systematischer Betrachtung endlich durch eine sachgemäße „Synthese" überboten wird. Stephan.

G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933. XII, 669 S. M. 15.—, Lwd. 17.—.

Das Werk fordert schon als erstes Glied der „Neuen Theologischen Grundrisse", die Bultmann herausgibt, starke Beachtung. Wie bereits die am Ende des Weltkriegs einsetzende „Sammlung Töpelmann" sich auf die neue Lage von Theologie und Kirche einzustellen versuchte, so wollen erst recht die neuen Grundrisse der heutigen Situation, die durch die allgemeine Erschütterung des Lebens und die aus ihr entspringende „radikale Besinnung auf das Wesen von Kirche und Theologie" gekennzeichnet ist, in jeder Beziehung Rechnung tragen. Zweifellos macht die wachsende Auflösung der alten theologischen Linien und die chaotische Fülle der neuen Ansätze heute in besonderem Maße Zusammenfassung der auseinanderstrebenden Forschung notwendig, und es kann wertvoll werden, wenn neben der „Sammlung Töpelmann" auch eine andere (wohl in radikalerer Haltung) gleichen Zielen zustrebt. Wir können dem Unternehmen nur wünschen, daß es ihm gelingt, sowohl die unentbehrliche Kontinuität der theologischen Entwicklung aufrechtzuhalten, wie kräftig auf neuen Bahnen vorwärts zu führen. — Auf jeden Fall bedeutet das vorliegende Buch einen ausgezeichneten Anfang. Es nimmt die Ernte der bisherigen religionswissenschaftlichen Arbeit umsichtig auf und geht doch seinerseits neue zukunftsreiche Wege. Es ist ebenso reich an Stoff wie energisch in der Ansetzung und Durchführung beherrschender Gesichtspunkte. Das wird schon in der Anlage des Ganzen deutlich: I. Das Objekt der Religion. II. Das Subjekt der Religion. A. Der heilige Mensch. B. Die Gemeinschaft. C. Das

Heilige am Menschen. Die Seele. III. Objekt und Subjekt in ihrer Wirkung aufeinander. A. Die äußere Handlung. B. Die innere Handlung. IV. Die Welt. V. Gestalten. A. Religionen. B. Persönlichkeiten. Den Abschluß bilden methodologische Epilogomena. — Der Systematiker steht dem stofflichen Inhalt dankbar lernend gegenüber und tritt mit den Gesichtspunkten der Verarbeitung unwillkürlich in lebendige Auseinandersetzung. Er wird auch hier reich belohnt. Wer RGG kennt oder den Aufsatz ZThK 1928, S. 321 ff. im Gedächtnis hat, der weiß von vornherein, daß der Verfasser (Professor der Religionsgeschichte in Groningen) selbst in hohem Maße Systematiker ist, und findet das (wie schon in der kleinen „Einführung in die Phänomenologie der Religion", 1925, so erst recht) in dem neuen großen Werk bestätigt. Denn der Verf. gibt nicht nur eine Feststellung, Beschreibung und Klassifizierung der „Phänomene", wertet auch nicht nur den Begriff der Phänomene bis zu den tiefsten Vorgängen des religiösen Innenlebens aus, sondern versucht zum Wesensverständnis vorzudringen. Er schafft in seiner „Phänomenologie" eine neue Art von Religionsphilosophie, und zwar so, daß er das Christentum als richtunggebend einbezieht. Den Zusammenhang der Religionen stellt er nicht durch den Entwicklungsgedanken oder ähnlich her, sondern durch Deutung der gesamten religiösen Erscheinungswelt vom Christentum als der „Mitte der Geschichte" aus — ein Unternehmen, das ich (vgl. §§ 28—30 meiner Glaubenslehre) nur begrüßen kann. Allerdings ist seine Durchführung so schwierig und so wenig durch theologische Arbeit vorbereitet, daß sie zahlreiche Fragezeichen auslösen muß. Und zwar nicht nur an Einzelpunkten, sondern auch in der ganzen Art, das Verhältnis zwischen der „Mitte der Geschichte" und dem Gesamtverlauf zu bestimmen. Man steht oft unter dem Eindruck, daß es sich praktisch mehr um eine Einbettung des Christentums in die religiöse Erscheinungswelt handelt. Und doch ist das nicht die Absicht des Verfassers. Die Schwierigkeit liegt eben darin, daß der christliche Glaube als historisches Phänomen, d. h. als Glied im Zusammenhang der Geschichte, behandelt werden muß und doch zugleich mit seinem innersten Wesen, oberhalb aller wissenschaftlichen Faßbarkeit stehend, das Gesamtverständnis beherrschen soll. Der Verfasser sieht die Schwierigkeit: „Hier, am Schluß, sind wir an die Grenze der Phänomenologie gelangt, an den Ort, der schon früher bei der Besprechung der Welt und der Kirche, der Schuld und des Glaubens, der Schau unzugänglich war.... Hier zieht sich der schauende und verstehende Diener der Wissenschaft ehrfürchtig zurück; sein Wort weicht dem Worte der Verkündigung, sein Dienst dem Dienste im Heiligtum" (S. 632 f.). Aber so schön v. d. L. diese Erkenntnis zum Ausdruck bringt, die methodologische Verwirklichung scheint mir nicht restlos gelungen zu sein; oder sind die „Epilogomena" nur zu knapp, zu skizzenhaft, um die angewandte Methode nach jeder Richtung sieghaft zu verdeutlichen? — Das letzte Wort aber soll nicht Kritik, sondern Dank für die reiche Gabe sein; sie wird zweifellos mithelfen, die auf manchen Seiten drohende Verengung des Begriffs „theologisch" zu überwinden. Stephan.

Hermann Schneider, Germanische Religion vor dreitausend Jahren. Mit 14 Tafeln. Leipzig, J. J. Weber, 1934. M. 2.60.

Auf den nackten Felsen von Bohuslän, der westlichsten Landschaft Südschwedens, finden sich zahlreiche Zeichnungen, die um 1500 v. Chr. von germanischen Bauern und Fischern mit Metallwerkzeugen eingegraben worden sind. Ihr Sinn war lange Zeit rätselhaft. Schneider versucht in diesem Heft eine umfassende Deutung: sie stellen den Jahreslauf- und Sonnenmythus dar, den schon J. Grimm im deutschen Märchen und Volksbrauch erschlossen hatte, nur sehr viel reicher und vielseitiger. Er stellt in der Masse der Bilder eine Reihe fest, die mit der Scheibe beginnt und über Rad, Spirale, Schiff, Stier, Hirsch zum Menschen hinführt. Die in ihnen lebende Religion zeigt noch nichts von der Götterwelt, die uns aus Tacitus oder der Edda bekannt ist; sie ist natürlich mit dieser entwicklungsmäßig verbunden, aber durch eine vorläufig undurchsichtige Geschichte von anderthalb bis zwei Jahrtausenden! — Ob die vorliegende Deutung der Zeichnungen richtig ist, und ob Schneider in dem Prioritätsstreit mit anderen Forschern recht hat, vermag nur der Fachmann zu entscheiden. Wer ohne auf diesem Gebiet Fachmann zu sein, in die Auseinandersetzung mit der „nordischen Religion" eintreten muß, ist bei aller Vorsicht zwar dankbar für das Material, das ihm Schneider zur konkreten Vorstellung der nordischen Weltanschauung bietet, wird aber vor Bejahung seiner religiösen Deutung gut tun, Bücher wie W. Baetke, Art und Glaube der Germanen, 1934, zu lesen. Stephan.

C. Clemen, Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen. Leipzig, Deichert 1933. 128 S. M. 4.80. (Heft 12 der II. Reihe der „Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig", hrsg. von Hans Haas.)

In einer Zeit, in der das Ringen der Religionen immer stärkere und breitere Wellen schlägt, ist es dankenswert, daß einmal auch die — meist wenig beachteten — Einflüsse zusammenfassend untersucht werden, die das Christentum auf die übrigen Religionen geübt hat. C. mustert die primitiven und die gnostischen Religionen, die griechisch-römische, slawische und germanische Religion, den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus, die japanischen und chinesischen Sekten unter diesem Gesichtspunkt. Das Ergebnis ist, daß der Einfluß des Christentums meist nicht in die Tiefe geht, aber doch größer ist, als man gemeinhin annimmt. Aktuell ist vor allem die Erörterung über die germanische Religion (S. 29—51). Erheblichen christlichen Einfluß findet C. hier nur in der Völuspa (auch da bei der wichtigen Frage der Zurückführung Balders auf Christus sehr zurückhaltend), während er z. B. in der berühmten Szene, wo Odin verwundet am Baum hängt, sich selbst geopfert, einen „echt nordischen" Mythus erkennt, eine Vorbereitung der Weihe des jungen Odin für seinen künftigen großen Beruf. — Auf einem Gebiet, auf dem soviel phantasiert wird, ist es für den Systematiker doppelt erfreulich, durch solche Bücher festen Boden unter die Füße zu bekommen. Stephan.

Gustav Mensching, Die Artgemäßheit der christlichen Sündenidee. Gotha, L. Klotz 1934. 15 S.; M. —.60.

Nichts im Christentum wird von der Deutschen Glaubensbewegung heftiger bekämpft als die Betonung der Sünde. Sie sei den Ariern „artfremd", entweder jüdisch oder aus Rassenbastardierung entsprungen. M. versucht dagegen an Hand der Religionsgeschichte den Nachweis, daß die Sündenidee („die im religiösen Gewissen erfahrene Isolierung der menschlichen Existenz von einem transzendent heiligen Gott", S. 9) zu jeder Hochreligion gehöre und gerade auch bei den Ariern Indiens vorhanden sei (ganz abgesehen davon, was sie für das gegenwärtige Ringen um Volkserneuerung bedeute). — Zweifellos ist der Hinweis verdienstlich; nur wird der Gegner sich insofern nicht getroffen fühlen, als er bei der Bekämpfung der christlichen Sündenidee etwas anderes im Auge hat als nur jene „Isolierung". Stephan.

Erich Vogelsang, Umbruch des deutschen Glaubens von Ragnarök zu Christus. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934, 72 S. M. 2.—.

Hanns Rückert, Die Christianisierung der Germanen. Ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung. 2. verb. Aufl.; Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934, 42 S. (Sammlung gemeinverst. Vorträge, Nr. 160) M. 1.50.

Je stärker heute Echtheit und Segen der Verbindung des Germanentums mit dem Christentum in Frage gestellt werden, desto dankbarer sind wir für die Klärung der geschichtlichen Vorgänge, in denen die Verbindung sich vollzog. Beide vorliegende einander ergänzende Hefte sind treffliche Helfer. Sie sind trotz ihrer Kürze streng wissenschaftlich unterbaut, stellen durch zahlreiche Anmerkungen die Verbindung mit den Quellen und der Forschung her; sie geben sicheren Boden unter die Füße. Vogelsang hat das umfassendere Thema. Die Spannweite der Behandlung zeigen die Untertitel: 1. Grundzüge des deutschen Charakters; 2. Deutscher vorchristlicher Glaube; 3. Einbruch des Christentums; 4. Erste Verkündigung (Heliand); 5. Im Kampf um Ehe und Liebe (Parzival); 6. Der Prophet der Deutschen (Luther). Zitate beleben noch häufiger als bei Rückert die Darstellung und geben unmittelbare Fühlung mit dem allmählichen Werden des deutschen Christenglaubens. Das Ergebnis lautet: „Ist nicht der deutsche Umbruch vom Ragnarök-Glauben zum Christus-Glauben mehr als ein Bruch: Verwandlung und Erfüllung zugleich?" — Rückert versteht sein Thema im engeren Sinn und bleibt daher innerhalb des frühen Mittelalters stehen, führt aber dafür noch tiefer und strenger in die Forschung selbst hinein. Wir sehen, wie nicht äußere Gewalt, sondern die Erkenntnis der Ohnmacht der alten Götter die Germanen zum Christentum reift: „Die germanische Religio war der Geschichte nicht gewachsen, weil sie nichts anderes war als die Vergöttlichung einer vorgeschichtlichen Existenz der germanischen Rasse" (S. 25). Die Geschichte selbst hat die Germanen in den Bruch hineingestellt; „daß dieser Bruch nicht zum Tode führte, sondern zur Durchgangsstufe von der Naivität zur Reife wurde, das ist der Dienst, den das Christentum der germanischen Rasse geleistet hat" (S. 30). — So empfangen

wir gute historische Antworten auf bewegende historische Fragen. Freilich hinter ihnen stehen andere Fragen auf, für die wir zwar vom Historiker lernen, die uns aber der Historiker als solcher nicht beantworten kann: was bedeutet die Nationalisierung des Christentums unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit? Wie verhalten die verschiedenen Nationalisierungen sich zueinander? Die Arbeit des Systematikers an diesen und ähnlichen Fragen ist noch schwerer und verantwortungsvoller als die des Historikers. Stephan.

Bogislav von Selchow, Der Glaube in der deutschen Ich-Zeit. Leipzig, K. F. Koehler 1933. 236 S.; dazu farbiges Stammbild. Ganzleinen M. 5.80.

Schon in mehreren Büchern hat der Verfasser eine neue Sicht der deutschen Geschichte zu vermitteln gesucht. Er teilt sie in vier Zeitalter: Vorzeit (in der nordischen Heimat der Germanen), Allzeit (400—1500), Ichzeit, Wirzeit. Die Gegenwart steht in der Zeitenwende vom dritten Zeitalter, das die Selbstverantwortlichkeit brachte, aber seit 1850 das Ich in seinen letzten Möglichkeiten übersteigerte, zum vierten; und das vorliegende Buch möchte sie durch Klärung der Lage vollziehen helfen. Es „behandelt die großen Männer des Glaubens von Luther bis 1932, insonderheit die evangelischen, da der Katholizismus in der Allzeit behandelt ist". Etwa 120 Gestalten treten als Repräsentanten der geistigen Bewegungen auf; aus der Gegenwart z. B. Otto, Barth, Gogarten, Heim, Brunstäd, Tillich, aber auch Steiner, Hauer, Wirth, Stapel. So geht Verf. dem Reichtum und der Zersplitterung der letzten 4 Jahrhunderte nach; überall hebt er die charakteristischen Merkmale heraus und gruppiert sie in einem System von Linien, das sogar graphisch dargestellt wird. Freilich zeigt schon der Anblick des graphischen Bildes, daß dabei leicht abstrakte Konstruktion entsteht. Vor allem aber: ist das Verhältnis von All, Ich und Wir so geklärt, daß es den Rhythmus der Geschichte bezeichnen kann? Die Männer des Glaubens sind auch in der Ichzeit Träger des All und Wir (Luther! Schleiermacher!); und persönliche Gottbezogenheit wird auch in der Wirzeit die Tiefe der Selbstverantwortung bewahren, die in der Ichzeit zur Entfaltung kam. Der Gesichtspunkt des Verf.s ist eben nur *ein* Gesichtspunkt; er kann nur nach strengster Klärung der Begriffe und in Verbindung mit anderen wahrhaft fruchtbar werden. — Bewundernswert ist bei alledem die Weite des Gesichtskreises und das Streben nach Verständnis für die verschiedensten Gestalten der Glaubensgeschichte. Darum vermag er Bekanntes und Unbekanntes in packender Beleuchtung zu zeigen. So lockert er den Boden für eine gegenwartsnahe Durcharbeitung der Geschichte. Für den „deutschen Gottglauben der Wirzeit" entwirft er glücklicherweise kein Programm. Nur zwei gestaltungsstarke Punkte stehen ihm fest: erstens kann das Ringen darum nicht in einem Kompromiß ausgetragen werden, sondern „nur so, daß es zu einer echten Begegnung zwischen Jesus Christus und dem deutschen Menschen kommt" (S. 169); zweitens wird es irgendwie heroisch-tragisch sein — ein Gedanke, der offenbar dem tiefsten Erleben des Verf.s entstammt. Stephan.

Zur Problematik der religiösen Weltanschauung.

Von Geheimrat Professor D. A. Titius in Berlin.

Schon der einfache Bibelleser findet es widersprechend, wenn er liest: „Also hat Gott die Welt geliebet (Joh. 3, 16)“ und dann von derselben apostolischen Hand geschrieben findet: „Wer die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe Gottes“ (1. Joh. 2, 21); unmöglich können hier die gleichen Worte den gleichen Sinn haben. In weit allgemeinerer Form sieht sich der Theologe vor das Weltproblem gestellt, wenn dem weithin die Tradition beherrschenden Worte Augustins: „Gott und die Seele wünsche ich zu erkennen. Sonst nichts? Nein, gar nichts“ Albrecht Ritschls Behauptung entgegentritt, daß erst durch die Beziehung auf die drei Größen: Gott, Mensch (Seele), Welt der Begriff der Religion korrekt bestimmt werde. In größter Allgemeinheit begegnet uns das Weltproblem im philosophischen Idealismus, wenn hier die Wirklichkeit (Realität) der Welt überhaupt abgelehnt wird. Zweifellos kommen in diesen Verlegenheiten oder Widersprüchen, in welche das Denken sich verwickelt sieht, Gegensätze der Grundstellung zum Ausdruck, deren Beilegung sich mit nur logischen Mitteln nicht erreichen läßt, aber sicher spielen dabei auch Unbestimmtheit bzw. Mehrdeutigkeit der verwendeten Worte und selbst der Begriffe eine Rolle, was bei der großen Allgemeinheit des Problems, das in Frage steht, nicht wundernehmen kann. Wir müssen daher, ehe wir unsere eigentliche Aufgabe behandeln, zunächst klarstellen, was unter Welt und Weltanschauung in unserm Zusammenhange verstanden werden soll.

1. Schon die Begriffsbestimmung von „Welt“ ergibt (vgl. Eisners Wörterbuch der philos. Begriffe [4] III, 502 ff.) eine bunte Musterkarte von Bestimmungen; jedes philosophische System fixiert sich auch in

einem abschließenden Weltbegriff. Wenn man den Zweck einer ersten Orientierung im Auge hat, darf man von einem solchen nicht ausgehen, sondern nur von den einfachsten, für alle gleich gegebenen Momenten. Der naive Mensch redet von der Welt als einem ihn Umgebenden, einem Umkreis, der Sonne, Mond und Sterne wie auch die Erde und alle ihre Gestaltungen und Dinge umfaßt; er spricht ebenso (verengend) von Welt, wenn er nur die Erdenwelt oder sonst einen engeren Kreis ins Auge faßt. Die Unermeßlichkeit oder gar Unendlichkeit gehört zu diesem Weltbegriff nicht notwendig, nur darf innerhalb des gemeinten Kreises nichts ausgeschlossen werden. Über diesen Ansatzpunkt, wobei nach außen geschaut wird, geht es hinaus, wenn der Zuschauer auch sich selbst in den betrachteten Kreis mithineinstellt. Auch diese Phase stellt sich notwendig ein, ist aber doch schon eine zweite, reflektierte; primär ist Welt Außenwelt, Weltgebäude, Naturwelt; erst in zweiter Linie wird sie auch Innenwelt, Geisteswelt; hier werden auch alle die Strebungen oder Wertungen, die aus dem Innern des Menschen, aus seinem „Erleben" stammen, zu Komponenten eines Begriffes, der das „Wesen" der Welt zu umfassen versucht.

Die eben dargestellte Zweiteilung kann man auch mit Nutzen bei der weiteren Bearbeitung des Weltbegriffs zur Anwendung bringen, wenn man sich darüber klar bleibt, daß von endgültiger Trennung nicht die Rede sein darf; man spricht dann von Weltbild und Weltanschauung. Im ersten Fall meint man gleichsam die Photographie der Welt, d. h. die durch objektive, namentlich wissenschaftliche Beobachtung und Erfahrung gewonnene Gesamtschau des Weltgefüges (der „Natur") in seinen leitenden Gesetzen und in seinen Grundformen. In diesem Sinne redet man etwa vom Weltbild der „modernen Physik", kann aber ebenso vom „Weltbild des Primitiven" oder etwa vom „Weltbild der Bibel" sprechen. Unter „Weltanschauung" versteht man dagegen heute vielfach eine solche Auffassung von der Welt, die eine axiomatische Stellungnahme des Subjekts einschließt, also unter entscheidender Mitwirkung von Werten, Gefühls- oder Willensgrößen, Idealen usw. gewonnen wird. Die Worte „Bild" bzw. „Anschauung" der Welt sind allerdings wenig dazu geeignet, den in Rede stehenden Gegensatz unmißverständlich auszudrücken. Bild und Anschauung liegen vielmehr in der gleichen Richtung der Anschaulichkeit, und diese

ist der beherrschende Zug weder im Weltbild noch in der Weltanschauung. Gewiß spielen Bild und Symbol, wenn man sie finden kann, eine bedeutende Rolle, aber in der Regel muß man sich an der Begriffssprache genügen lassen, und sie allein entspricht der faktischen Unübersehbarkeit der Welt. Ob und inwieweit bei der Ausbildung von Weltbild und Weltanschauung dem Moment der Anschaulichkeit noch eine besondere Bedeutung zukommt, wird sich bei Analyse dieses Prozesses ergeben müssen.

Was nun die beabsichtigte Unterscheidung von Weltbild und Weltanschauung betrifft, d. h. von kausal-genetischer und wertender Weltbetrachtung, so ist diese allerdings eindeutig; nur ist im Auge zu behalten, daß beide Interpretationen, um gelten zu können, auf gewisse Eigenheiten des Weltgefüges selbst, also auf dieselbe Wirklichkeit als ihren letzten Grund zurückgehen müssen. Sie zeigen sich daher auch stets in gewissem Umfange miteinander verbunden. Während aber das Weltbild auf sinnlicher Wahrnehmung und ihrer logischen Verarbeitung beruht, d. h. auf Voraussetzungen, die wenigstens in gewissem Umfange als allgemein gegeben und zumal in der heutigen Kultur in steigendem Maße verwirklicht gelten, zeigen die weltanschaulichen Gebilde und die Tendenzen, aus denen sie entstehen, ungleich größere Verschiedenheiten, ja Gegensätzlichkeit und somit eine stärkere Unsicherheit, zwar nicht notwendig im einzelnen, aber doch in der Gesamtentfaltung. Man kann daher, was für das Weltbild keinen Sinn hätte, die Weltanschauungen je nach dem bei ihrer Bildung vorherrschenden Faktor z. B. als optimistische oder pessimistische, als materialistische und idealistische oder auch als ästhetische, ethische und religiöse usw. unterscheiden.

Mit diesen Ausführungen ist denn auch der Ort der religiösen Weltanschauung bereits festgelegt. Denn wie sehr auch die Religionen verschieden sein mögen, kann doch darüber kein Zweifel bestehen, daß, soweit sie überhaupt bestimmte Beziehungen zur Welt ausprägen, diese in theoretischer Hinsicht den Charakter einer Weltanschauung tragen, d. h. nicht durch rein objektive Beobachtungen und Kausalschlüsse bestimmt sind, sondern durch den religiösen Geist, d. h. ganz wesentlich durch Gefühle und Willenserregungen. Bei der Problematik dieser Weltanschauung ergeben sich, wie das Bisherige zeigt, in der Haupt-

sache drei leitende Gesichtspunkte: Es fragt sich 1. welches die Bedeutung einer solchen Weltanschauung für den primären religiösen Vorgang, den religiösen Geist selbst ist, und wie dieser in ihr zum Ausdruck kommt. 2. Dieses Verhältnis kann in den einzelnen Religionen verschieden sein; es ergibt sich daher die Untersuchung der Verschiedenheiten der religiösen Weltanschauung, 3. ist nach dem Verhältnis der religiösen Weltanschauung zu weltanschaulichen Momenten anderer Herkunft (ästhetischer, logischer, ethischer Art) und zu dem Weltbilde zu fragen. Es empfiehlt sich bei alledem, vom Christentum auszugehen, schon deshalb, weil alle uns beschäftigenden Fragen dort am gründlichsten durchgearbeitet sind.

2. Wir wissen alle von den Schalen oder Rinden, in denen stets die Religion, wo sie überhaupt vorhanden ist, angetroffen wird. Wenn irgend etwas, so lehren Theologie und Religionsgeschichte übereinstimmend, daß der „himmlische Schatz nur in tönernen Gefäßen" anzutreffen ist; es ist eben das Menschliche und Allzumenschliche, das sich leider in der Religion und gerade hier besonders aufdringlich und störend geltend macht. Es ist daher wohl verständlich, wenn manche heute den Religionsbegriff ausschließlich auf solche menschliche Inhalte und Beziehungen beschränken wollen. Aber eine solche Begriffsbildung wäre doch nur ein Entgegenkommen gegenüber dem Atheismus, der in der Religion wie überall nur den Menschen sieht; in Wahrheit ist auf religiösem Gebiet das Menschliche eben deshalb so störend, weil wir gerade hier etwas ganz anderes zu sehen verlangen, und es ist allgemein menschliche Erwartung, die mit den Offenbarungsgläubigen auch die Heiden teilen, daß in dieser Sphäre die Gottheit bindend (religio), d. h. Normen gebend und schöpferisch auftrete. Allerdings wird es dann zur entscheidenden Frage, ob es gelingt, von dem bloß Mythologischen, Kultischen, Moralischen und Mystischen zu dem Wesenhaften, dem göttlichen Inhalte vorzustoßen. Die „Erlebnis"-theologie hat in dieser Beziehung ihr unleugbares Verdienst; aber ihre Gefahr, sich an das Individuelle, das Psychologische und damit das nur Menschliche zu verlieren, ist nicht minder groß. A. Ritschls schweigsame Zurückhaltung gegenüber dem religiösen Erleben, die aber schon von W. Herrmann aufgegeben wurde, ist ein markanter Zug auch an K. Barths theologischem Denken geworden. Man wird es, wenigstens

vom Boden reformatorischen Verständnisses des Evangeliums aus, als wichtigen Fortschritt in der Formulierung jenes Wesenhaften der christlichen Religion bezeichnen dürfen, wenn es von ihm als „Hören des Wortes Gottes" gekennzeichnet wird. Dabei nehmen wir „das Wort Gottes" ohne jede dogmatische Tüftelei ganz in jener religiösen Unmittelbarkeit und Naivität, die der Ausdruck in der Bibel hat, als das in Gottes Namen und Auftrag verkündigte Wort. Auch im N. T. findet sich die gleiche Formel für den entscheidenden religiösen Vorgang in sehr bemerkenswerten Ausführungen (z. B. Lk. 8, 21; 10, 39 ff.; 11, 28). Ein religiöses „Erlebnis", und zwar intensivster Art, bleibt dies Hören gleichwohl; so gewiß das „Wort" nicht aus dem Menschen und seiner eigenen Geistigkeit stammt, sondern aus einer Offenbarung des Vaters im Himmel, ist doch ebenso sicher das Hören ein wirklich menschliches Hören und sich Einverleiben, in gleicher Weise wie jedes Hören Wahrnehmung und innere Bereicherung des Menschen ist. Von dialektischem Spiel, durch welches die Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem, wo nicht überbrückt, so doch überdeckt werden müßte, ist dabei nichts zu spüren; die Kluft war freilich vorhanden, ist aber durch ein göttliches Handeln, eben durch seinen Eingriff und Auftrag bereits geschlossen. Von zweifelnder Erwägung, wie denn der Mensch, der doch nur Menschliches vermag, der selbst, das Wort auch nur zu hören, unwürdig ist (Lk. 5, 8), gleichwohl Gottes Wort verkündigen könne, ist nirgends die Rede; selbst den in der Korinthischen Gemeinde wahllos auftretenden Rednern wird ohne Einschränkung zugestanden, daß Gott in ihnen rede (1. Kor. 14, 2, 25; vgl. 1. Petr. 4, 11). Ebensowenig besteht in den Gemeinden ein Zweifel daran, daß es Gottes Wort ist, das sie empfangen. Der Zweifel und die Dialektik liegen erst jenseits des Normalen, sie ruhen auf einer inneren Gespaltenheit, die nur als Vorstufe vollen Glaubens oder beginnenden Abfalls vom Glauben begreiflich ist. Wer könnte in Abrede stellen, daß trotz aller Entfernung vom Ursprünglichen heute noch der gleiche Vorgang sich vollzieht; wo immer „Gottes Wort" gepredigt und gehört wird, da ist „Norm" nicht nur im Sinne des Zieles, sondern auch bestehender (Glaubens-) Wirklichkeit; wo diese Unbefangenheit verloren ist, ist das ein Anzeichen lebensgefährlicher Erkrankung der Gemeinde oder des Predigers oder beider.

Eine Theologie haben oder ausbilden wollen ohne eine Anthropologie, ist mithin ein seltsames Unternehmen und liegt völlig abseits von dem biblischen Gesichtskreise. Die Begründung dieser Behauptung tritt noch schärfer heraus, wenn wir darauf achten, daß das „Hören" des Wortes niemals isoliert wird, sondern, wie selbstverständlich, sich mit dem „Bewahren", der dauernden Aufnahme desselben oder mit dem „Tun" verbindet. Man darf dabei nicht sogleich an moralische Gebote denken, aber allerdings ist das Wort Gottes nie als bloßer Träger einer ruhenden Erkenntnis gedacht, sondern als lebendige Willenskundgebung, der auf seiten des Menschen keine bloß passive Empfänglichkeit entspricht, sondern ein Aufnehmen in den eigenen Willen, ein Tun (vgl. Luk. 8, 21 mit Mt. 3, 35). Der ganze Mensch wird zum Objekt aller Gaben wie aller Forderungen Gottes. Nicht erst „jenseits der Todeslinie" geschieht das, sondern der empirische Mensch, der, im Todesleibe befangen, seinen Leib betäuben und zähmen muß, um nicht verwerflich zu werden (1. Kor. 9, 27), ist dennoch demselben Leibe nach ein Tempel des Heiligen Geistes, ist abgewaschen, geheiligt, gerecht worden (1. Kor. 6, 11. 19).

Ist es aber der empirische Mensch in der ganzen Nacktheit und Blöße wie in der Fülle und dem Reichtum seiner Wirklichkeit, der den Beziehungs- und Zielpunkt des Wortes Gottes bildet, so ist damit für die „christliche Religion" — dies Wort verstanden als Ausdruck der durch Gottes Wort verlangten und gesetzten Haltung des Menschen — die Notwendigkeit nicht nur einer Anthropologie, sondern auch einer Kosmologie, einer Weltanschauung erwiesen. Denn der wirkliche Mensch ist, wie der biblische Realismus vom ersten Blatt der Bibel bis zum letzten nicht nur voraussetzt, sondern sehr nachdrücklich macht, ohne Welt als den Ort seiner Existenz und den Bereich seiner Herrschaft, ohne Welt auch als Ausdruck seines eignen Wesens, überhaupt nicht vorstellbar. Der Mensch könnte nicht Mensch sein ohne Welt, weil er in sich selbst, auch in seiner psychischmentalen Seinsweise die Züge des Weltdaseins, die natürlich-fleischliche Art mit ihrer Begehrlichkeit und Vergänglichkeit an sich trägt, weil er aber zugleich in der Welt das notwendige Material für seine physische wie geistige Existenz in ihr findet. Auch in umgekehrter Rich-

tung zeigt sich der Zusammenhang als wesensmäßiger. Anschauung der Welt schließt stets auch Anschauung des Menschen in sich, weil, inhaltlich gesehen, der Mensch ein wichtiges, von uns gar nicht wegzudenkendes Glied in der Reihe der in der Naturwelt vorhandenen Erscheinungs- und Lebensformen ist und weil, erkenntnistheoretisch gesehen, es überhaupt keine Weltanschauung (in der uns bekannten Form) gäbe, wenn nicht eben der Mensch als Subjekt dieser Anschauung existierte. Aber allerdings gilt in der christlichen Religion Kosmologie nur um der Anthropologie willen. Anthropologie ist der grundlegende und wichtigste Teil der religiösen Weltanschauung [1]).

Wie notwendig der Zusammenhang des Wortes Gottes mit einer religiösen Anthropologie und Kosmologie ist, die es in sich enthält und aus sich heraussetzt, zeigt sich darin, daß es eben in ihnen sich als Gottes Wort verdeutlicht. Zwar knüpfen die Versuche, den Inhalt des Gottesgedankens zu deutlichem Ausdruck zu bringen, von alters her an Kosmologie und Anthropologie an, indem sie gewisse Eigenschaften von Welt und Mensch in Gott gesteigert bzw. begründet finden, andre aber von ihm fernhalten oder negieren; über abstrakte Allgemeinheiten oder unzulängliche Bilder führen indes diese Bemühungen, so notwendig sie sein mögen, nicht hinaus, und Gottes Willen und Wirken vermögen sie nicht zum Ausdruck zu bringen. Ganz anders gestaltet sich der Verlauf, wo wir Gottes Wort hören und aufnehmen; hier wird er selbst in seiner auf uns eindringenden Willensart uns verständlich; indem unter solchem Einfluß wir zu uns selbst kommen und auch die allgemeinen Ideen von Mensch und Welt sich neu in uns gestalten, werden zugleich die Wesenszüge des Ewigen uns so hell und unverkennbar, sein Wirken so deutlich wie auf keine andere Weise in der Welt. An der wesenhaften Harmonie unseres innersten, ob auch durch den Alltag vielfach verdeckten, ja verschütteten Geistesdranges mit seiner Güte und nicht minder deutlich an der schneidenden Dissonanz unserer stets erneuten Einstellung auf uns selbst und unsere Ehre mit seiner Forderung beginnen wir nicht nur zu erkennen, wie es um

1) Die Bedeutung des Menschen als Menschen für die christliche Weltanschauung zeigt z. B. Joh. 16, 21. Mk. 2, 27 u. a. Grundlegend ist natürlich der Schöpfungsbericht 1. Mose 1.

uns steht, sondern auch Ihn zu sehen, wie er ist, und welches sein Wille ist. Der wesenhafte Zusammenhang von Theologie, Anthropologie und Kosmologie in der christlichen Religion macht sich mithin ganz unzweideutig geltend.

3. Soll nun der Versuch gemacht werden, die konstituierenden Züge christlicher Anthropologie herauszuheben, so gehen wir am besten erneut von der Grundtatsache, dem Hören des Wortes Gottes aus. Eine erste, ganz allgemeine Voraussetzung ist dann, daß das Wort auch von solchen, an die es sich wendet, verstanden werden kann; verstanden zunächst in dem Sinn, in dem Worte überhaupt verstanden werden können, um aufgenommen zu werden. Vorausgesetzt werden somit alle jene physiologischen und psychisch-intellektuellen Fähigkeiten, die dazu erforderlich sind und die nur dem homo sapiens eigen sind. Weit darüber hinaus liegen aber jene Fähigkeiten, die erforderlich sind, um das gesprochene Wort als „Wort Gottes" zu erfassen und aufzunehmen; sie sind nicht ohne weiteres Eigentum der ganzen Gattung, sondern nur der „Unmündigen", d. h. Unverbildeten (Matth. 11, 25). Die gleiche individuelle Begrenztheit zeigt sich freilich auch auf jedem anderen Gebiete geistiger Tätigkeit; seltsam und befremdend wirkt sie aber unter Voraussetzung der einzigartigen Lebenswichtigkeit des religiösen Vorganges. Der dunkle Hintergrund, auf dem die Verkündigung stattfindet, und auf den jede religiöse Verkündigung, nicht nur infolge eigener Unzulänglichkeit, erfahrungsgemäß stößt, tut sich hier auf. In der Lehre von der menschlichen Sündhaftigkeit und von der göttlichen Erwählung hat man vergeblich versucht, das unbestreitbar vorliegende Faktum der Unempfänglichkeit zu rationalisieren.

Doch stellen wir einstweilen die hier auftauchenden Schwierigkeiten beiseite und heben nur als einen entscheidenden Zug der christlichen Anthropologie und Weltanschauung die allgemeine, in jenem Rätsel unzweideutig gegebene Tatsache heraus, daß hier der einzelne und sein Verhalten so entscheidende Bedeutung gewinnt, wie sonst nirgends in der ganzen Welt. Die ganze Wucht der Ewigkeit, ein nie zu ersetzender Verlust, ein nie zu verlierendes Heil, persönliche Werte von absolutem Ausmaß tauchen auf und binden sich an den einzelnen, der eben damit zur Persönlichkeit im Vollsinn des Wortes erhoben wird. Diese auf den einzelnen gerichtete und ihn beanspruchende Art des Wortes Gottes

ist für dieses und damit für die Art des christlichen Glaubens konstitutiv. Man darf sich durch die Form allgemeiner Anweisungen, in denen z. B. die Bergpredigt auftritt, nicht dazu verführen lassen, das Wort Gottes für eine Art bloßer Moralpredigt oder Weisheitslehre zu halten. Die Schlußgleichnisse dieser Predigt mit ihrem: hic Rhodus, hic salta, drängen auf die persönliche Entscheidung als ihr Ziel hin. Oft genug wird diese persönliche Zuspitzung schon in der Formulierung des Wortes offenbar: „Du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes"; aber auch wo das fehlt, ist doch der Sinn nie ein anderer. Vom Prophetismus und seinen Vorstufen bis ins Neue Testament und in die Predigt der Gegenwart (wo sie Gottes Wort verkündet) wird stets zu Entscheidungen, zur letzten, definitiven Entscheidung aufgerufen.

Diese Beziehung des Evangeliums auf den einzelnen ist etwas gänzlich anderes, als der von Pietismus und Romantik großgezogene religiöse Individualismus; denn es fehlt dort jeder Versuch zur Selbstbespiegelung, jeder Hochmut der Genialität und des Geistesreichtums, jede Selbstsicherheit; vielmehr lautet die Losung: „Verkaufe, was du hast"; vergiß alles um dich her, um das Eine zu erlangen. Im Individualismus soll jeder sich als ein anderer, als eigener Art erkennen; unter dem Worte Gottes soll jeder sich als in der gleichen Lage befindlich, als heillos und heilsbedürftig kennenlernen. Eben darum ist das Evangelium volks- und menschheitsverbunden, auf alle Volksgenossen, zumal die Niedrigen und Gedrückten, auf alle Menschen aller Art und aller Zeit gerichtet. Gewiß ist auch der religiöse Individualismus aus dem Evangelium geflossen, sofern auch er Recht und Pflicht eigener Entscheidung betont, aber dem („modern" gewesenen) Individualismus gegenüber bezeichnet das Evangelium geradezu eine Umkehrung aller Werte; es erfaßt den einzelnen als solchen nicht, um ihn aus der Gemeinschaft herauszuheben, sondern um ihn allererst zu einem echten kongenialen Mitglied echter Gemeinschaft umzuschaffen; sein Ziel ist nicht Abgeschiedenheit des Eremiten — so gewiß es für jeden Zeiten des Beisichseins in der Stille, in seinem „Kämmerlein" voraussetzt und verlangt — sondern „Volk Gottes", „Reich Gottes"; Gottes Wille soll sich vollenden, auf der ganzen Erde ebenso vollkommen verwirklicht werden wie im Himmel. So stellt sich neben die persönliche Note der in dem christlichen Glauben unmittelbar enthaltenen

religiösen Weltanschauung die im echten Sinne, von allen Äußerlichkeiten und Mechanismen losgelöste, soziale.

Beide Beziehungen aber, die auf den einzelnen wie auf das Volk und auf die Gesamtheit der Völker, erschöpfen sich nicht darin, daß dem einzelnen oder der Gesamtheit nur ein neuer Name gegeben, daß sie anders bezeichnet oder auch tiefer wie bisher in ihrem Wesen erfaßt werden, während doch dies Wesen das gleiche bliebe, sondern in jedem Fall wird etwas Neues, tritt ein noch nicht Dagewesenes auf, weil eben durch das Wort Gottes das Verhältnis Gottes zum Menschen ein grundsätzlich neues wird, Gott „die Welt mit sich versöhnt" (2. Kor. 5, 19), und diese grundlegende Tatsache alles nicht nur in neuem Lichte „erscheinen" läßt, sondern tatsächlich neu macht. Die christliche Religion, wie überhaupt die biblische, schafft also Geschichte im echten Sinne, ein Werden mit neuem, höherem, ja geradezu absolut neuem und hohem Inhalt. Dem entspricht zunächst, daß Volksgeschichte und Weltgeschichte von der Begründung eines Gottesvolkes an bis zum Ende der Welt als ein Handeln Gottes an seinem Volke, an den sein eigen gewordenen Völkern verstanden wird, dann aber auch, daß in Volk und Völkern sich in fortschreitendem Maße, wenn auch unter schwersten Rückschlägen und Katastrophen, die Gottesherrschaft verwirklicht, bis sie einst durch das Sterben der ganzen natürlichen Menschheit hindurch sich als Sieg über den Tod und als ewiges Leben darstellt. Alle Geschichte erhält also hier nicht nur einen absoluten Sinn, sondern auch ein absolutes und reales Ziel. Möglich ist das freilich nur dann, wenn wirklich von Gott her auch reale, über den Anfangszustand des Menschen hinausliegende, insofern übernatürliche Kräfte in den Geschichtsverlauf hineinfließen. Aber eben dies ist unzweifelhaft die Voraussetzung oder vielmehr die Folge und Gnadengabe des göttlichen Wortes gemäß der alten und genuinen Auffassung des Christentums, wie sie im Christusglauben und im Geisteserlebnis der Urgemeinde zutage tritt. So ergibt sich ein gegliederter Verlauf der Heilsgeschichte, der sich aus allem sonstigen Geschehen, in dem doch kein echtes Werden sich vollzieht, scharf heraushebt, zugleich aber durch Urgeschichte und Endgeschichte zur Weltgeschichte vervollständigt wird und so auch die Kosmologie in die religiöse Geschichtsbetrachtung hineinzieht.

Tritt solcherweise der geschichtliche Grundcharakter der religiösen Weltanschauung als beherrschendes Moment hervor, das sich in Geschichte des einzelnen und der Gemeinschaft zerlegt, so ist noch besonders zu beachten, obwohl es schon im Bisherigen hervortrat, daß auch das Wort Gottes, auf dem diese Anschauung beruht, geschichtliches Gepräge trägt. Das menschliche (ob auch gottgewirkte) Verhalten dem Worte gegenüber bleibt, obwohl von Fall zu Fall verschieden, dem Wesen nach das gleiche, ein gläubiges Vertrauen, das schon in den Anfängen eine unüberbietbare Höhe zeigen und als Muster für alle Zeit gelten kann (Röm. 4); umgekehrt auch zeigt das Gotteswort, das im Grunde stets ewige Gottestat ist, nach geschichtlicher Art Mannigfaltigkeit und Steigerung. Kein Gotteswort verliert jemals seine Geltung — darauf beruht die Möglichkeit einer Heilsgeschichte — aber da es geschichtlich gebunden ist, bedarf es stets der Herstellung der Gegenwartsbeziehung, in der sein Gehalt bewahrt, aber seine zeitliche Gebundenheit aufgehoben wird (Matth. 5, Joh. 4, 21 ff.). Unverkennbar ist durch diese Beziehung auf menschliche, veränderliche Verhältnisse eine Begrenzung des Gotteswortes gegeben, aber diese wird auch keineswegs verhüllt, sondern offen ausgesprochen. Der Spiegel des Wortes, in dem wir jetzt das Ewige schauen, behält etwas Rätselhaftes und zeigt nur Bruchstücke gegenüber der einstigen Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12); selbst das Wort des Christus bewegt sich im Gleichnis und bleibt gebunden an die mangelhafte Aufnahmefähigkeit seiner Jünger (Joh. 16, 12. 25). Zwischen dem Wirken des Menschensohns und des Heiligen Geistes bleibt daher noch immer eine Distanz; eine Lästerung gegen diesen schließt von der Gnade aus; eine Lästerung jenes bleibt vergebbar (Matth. 12, 31 f. Lk. 23, 24). Aber gerade diese nüchterne Abgrenzung des Gotteswortes von Gott selbst zeigt auf das deutlichste, wie nahe dies Wort in seinem menschlich-geschichtlichen Gepräge doch Gott selbst steht und verwehrt jede auf bloßen Relativismus, d. h. auf Entwertung hinzielende Mißdeutung. Das Wort, und zwar jedes Wort Gottes, ist wahrhaft Gottes Wort und nimmt an seiner absoluten Art teil, indem es dem Empfänger den Weg zeigt, der zur Wahrheit und zum Leben Gottes führt; seine Ergänzung findet es in dem Geiste Gottes als der unmittelbar die Herzen der Glaubenden erfüllenden,

bewußt oder unbewußt zu Gott treibenden und mit ihm verbindenden Kraft.

Indem wir den geschichtlichen und sogar den geschichtlich von Stufe zu Stufe fortschreitenden Charakter des Gotteswortes und somit der christlichen Weltanschauung betonten, könnte sich das Mißverständnis nahelegen, als redeten wir einem geschichtlichen Evolutionismus, einer Betrachtung der Geschichte als eines mit determinierender Notwendigkeit sich zwangsläufig vollziehenden Prozesses das Wort. Schon die Tatsachen, daß zwar das Gotteswort stets menschlich geprägtes Wort bleibt, daß aber der Geist Gottes nie eine dem Menschen nach Willkür zur Verfügung stehende Kraft wird, sondern „weht, wo er will" (Joh. 3, 8), würden diese Annahme widerlegen. Ohne auf religiösem Gebiete irgendwie eine indeterministische Freiheitslehre vertreten zu wollen, müssen wir doch hervorheben, daß Gottes Wort sich nicht nur an unbewußte, ihrem eigenen Gesetze folgende Kräfte im Menschen wendet, sondern zuoberst und zuletzt an seine „Freiheit", seine innerste geistige Aktivität, ohne dabei auch nur seine logische Wesensart auszuschließen oder zu vernachlässigen. Nur auf diesem Wege ist ja auch wahrhaft geschichtlicher Charakter auf dem Gebiete des Geisteslebens denkbar. Im Unterschiede aber von der Unveränderlichkeit Gottes ist der menschliche Geist in steter Unruhe, in kaleidoskopartiger Verlagerung seiner bestimmenden Elemente begriffen und eben darum in seiner Reaktion vielfach unberechenbar und schwankend. In demselben Maße also, als dieser menschliche Faktor am geschichtlichen Geschehen beteiligt ist, wird auch bei aller Ruhe und Stetigkeit des göttlichen Willens, dessen Ziele unverrückbar sind und der Geschichte ihren festen Gang vorschreiben, diese stets ein unruhig flackerndes, unregelmäßiges Element, somit ein Ineinander divergierender, miteinander kämpfender Kräfte aufweisen. Nun gehört es nach Ausweis der Geschichte des Wortes Gottes auf Erden zur göttlichen Regierungsweisheit, jene gegensätzlichen Elemente, die vom Menschen aus in die Geschichte hineinwirken, nicht kurzerhand zur Ruhe zu verweisen, sondern sie zu voller Entfaltung gelangen zu lassen, bis sie in ihrer zerstörenden Kraft offenbar und eben damit überwunden werden (Röm. 5, 20 f.), so daß Gipfelpunkte menschlicher Sünde und göttlichen Erbarmens miteinander abwechseln (11, 25 ff.). Die Geschichte erhält somit ein dynami-

sches Gepräge, ja, sie wird tragisch, sofern scheinbar das Göttliche der Niedertracht unterliegt, in Wahrheit aber alle auf sich selbst stehende menschliche Größe an ihrer Vermessenheit zugrunde geht.

Das Thema der Weltgeschichte bilden auf dieser Stufe der Religion nicht mehr die Kämpfe der Völker miteinander; diese bleiben freilich gigantische von Gott gegebene Entscheidungen von weittragender Bedeutung auch für das religiöse Leben, aber nicht das Volksmäßige, Rassische und Kulturelle hat hier den entscheidenden Ton, sondern was in diesem Ringen die einzelnen wie die Völker in ihrer letzten Tiefe geworden sind, der „Kampf des Glaubens mit dem Unglauben", der ja letztlich trotz aller scheinbaren Rückschläge auch für die innere Kraft und Festigkeit der Völker das bestimmende Element bleibt. Die biblische Geschichte selbst zeigt uns einen Verlauf, der zwar als Ganzes durchaus einzigartig ist, aber doch in seinen Grundelementen überall in der Geschichte wiederkehrt. Zunächst die schon oben erwähnte Steigerung vom Irdischen und Volksmäßigen in das Religiöse und Allgemein-Menschliche. Die „heiligen" Kriege, ursprünglich reine Eroberungskriege, vertiefen sich in der prophetischen Zeit zu echten Glaubensentscheidungen. Wir können aber überhaupt das Gesetz der geistigen Steigerung als charakteristisch für das Gepräge der christlichen Geschichtsauffassung bezeichnen. „Alt und lebenssatt" zu sterben, nach Auskostung alles dessen, was das Leben bringt, zumal an Erfolgen und Segnungen, ist das Kennzeichen des Kindesalters einer echten, aber naiven Frömmigkeit; „stark zu werden nach dem inwendigen Menschen", allen Wechselfällen des Lebens und selbst dem Untergang im Glauben überlegen zu bleiben, wird höchstes Ziel männlicher Frömmigkeit. Daß im Zusammenhang mit solcher Wandlung auch die gesamte Weltanschauung sich verändert, vertieft, vergeistigt, leuchtet ohne weiteres ein. In gleicher Weise beherrscht das Gesetz der Steigerung die Selbsterkenntnis des Menschen. Es erscheint zu Anfang so leicht, fromm zu sein und Gottes Satzungen zu halten; es gilt nur, der sinnlichen Lockung sich zu versagen und auf das Gebot zu hören; aber allmählich steigern sich die sittlichen und religiösen Forderungen an den Menschen immer höher, bis schließlich die Erkenntnis reift, daß es den Menschen unmöglich sei, in Gottes Reich einzugehen (Mk. 10, 25 ff.); denn Gott allein ist gut (10, 18), der Mensch aber

böse (Lk. 10, 13 f.). Um so herrlicher muß dann die Gottestat sein, durch welche alle Hemmungen überwunden werden. Das gleiche Gesetz der Steigerung der Gegensätze bis ins Absolute beherrscht auch die Weltgeschichte bis zum Ende hin; erst das ausgereifte Antichristentum wird durch den endgültigen Triumph des messianischen Reiches niedergeworfen.

So einzigartig das Gepräge der Heilsgeschichte ist, so wenig ist sie doch, wie schon die Eschatologie zeigt, als Fremdkörper in der Menschheitsgeschichte zu betrachten. Vielmehr gelten für alle Völker und Kirchen, ja, in gewissem Umfange auch für die einzelnen, sobald Gott sie durch Mission oder Bekehrung in seinen Dienst gerufen hat, die gleichen Grundsätze der Loslösung von der bloßen Natur, der Steigerung der Gegensätze, der vertieften Sündenerkenntnis, aber auch des gesteigerten Trotzes gegen die Gottheit, die Gefahr des Verfallens in den inneren (und äußeren) Todeszustand, aber auch die immer herrlichere Offenbarung Gottes an seinen Gläubigen. Haben schon die alten Propheten auch heidnischen Völkern ihr Geschick in göttlichem Auftrage gedeutet, so wird es um so mehr Aufgabe der heimischen Propheten, die Gott jedem Volke, jeder Kirche in der Christenheit (vielleicht selbst außerhalb derselben) erweckt, seine, ihre Geschichte in das Licht der Berufung und der Weisung Gottes zu stellen. Das gilt nicht nur von geschichtlichen Erweckungsbewegungen auf Gott hin, sondern auch falsche und verzerrte Geistesrichtungen, sowie fremde Religionen zeigen sich im Lichte des göttlichen Wortes als integrierender Teil jener allumfassenden Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, indem sie als Gottes Zorngerichte (Röm. 1, 18 ff.), aber doch zugleich als Vorstufen seiner erziehenden Gnade (Gal .3, 19; 4, 9 Act. 17, 27) gewürdigt werden, so daß Gott auch in und durch sie sein ursprüngliches Verhältnis zu jedem Menschen (Joh. 1, 4; 9) und trotz der Entfremdung des Menschen die ursprüngliche, auf seine Gotteskindschaft hinstrebende Tätigkeit (Joh. 11, 52 vgl. 3, 21; 10, 16) festhält.

So kreist christliche Weltanschauung überall um den Menschen in seiner Beziehung zu Gott und hat im Grunde keinen anderen Inhalt als diesen. Welt ist Menschenwelt, die Gesamtheit sündiger Menschen (Joh. 3, 16), ja, das Wort verengt sich auf die Gesamtheit des sündigen und Gott dauernd widerstrebenden Getriebes (z. 1. Joh. 2, 15 f.), dessen

beherrschende Macht der Lügner und Mörder von Urbeginn ist (Joh. 8, 44; 16, 11). Der Begriff ist also ein rein historischer geworden und deckt sich hier mit dem Begriff des „gegenwärtigen" Aons (Gal. 1, 4 usw.), mit jener Weltperiode, die durch den Kampf mit Christus und seinem Reiche gekennzeichnet wird und bis zur endgültigen Überwindung aller Unheilsmächte reicht (1. Kor. 15, 26). Doch steht dieser vergehenden Welt bereits die zukünftige in Gestalt der Kirche Christi entgegen, und mit ihrem öffentlichen Siege über das Heidentum tritt der Gegensatz der beiden Welten aus seinem akuten Stadium in ein chronisch-latentes, ohne doch an prinzipieller Schärfe zu verlieren. Der Dualismus, der so in die christliche Weltanschauung eingeführt ist, läßt sich auch aus ihr nicht beseitigen, da er mit dem Wesen des Wortes Gottes und seiner bleibenden Unterschiedenheit vom Wesen des Menschen und mit der tatsächlichen Verschiedenheit der menschlichen Reaktion auf das Wort untrennbar verbunden ist. Wohl aber wird der Dualismus zu einem bloß zeitweiligen dadurch herabgedrückt, daß die Weltgeschichte hinausläuft auf ein „Gott alles in allen" (1. Kor. 15, 28) und damit gleiche Struktur zeigt wie der „Anfang", in dem Gott Himmel und Erde schuf (Gen. 1, 1). In der Tat hat der biblische Weltbegriff keinen anderen Inhalt als den Menschen und seine Geschichte. Was darüber hinausgeht, hat nur die Bedeutung von Arabesken oder Hieroglyphen. Natürlich besteht ein Interesse an dem wohlgeordneten Universum (Gen. 1) und speziell an den Tieren und ihrer Eigenart (Hiob 38, 39 ff.), aber das bleibt alles am Rande oder, wie das „ängstliche Harren der Kreatur" (Röm. 8, 19), ein undurchdringliches Geheimnis. Ursprünglich mögen die Schauer von Himmel und Erde den Nährboden einer Engel und Dämonen schaffenden Phantasie hergegeben haben, aber in späterer Zeit ist die Himmelswelt zu einem zeitmessenden Uhrwerk abgeblaßt, vielleicht auch (im Gegensatz zur babylonischen Astrologie) absichtlich herabgesetzt (Gen. 1, 14—16), und die Welträtsel gelten ausschließlich als Bestätigungen verborgener Weisheit Gottes, die eben in der Geschichte seines Volkes kund und offenbar wird (Jes. 40, 12 ff. usw. Hiob 38).

Aber diesem Zurücktreten des Naturhaften in seiner bunten und verwirrenden Mannigfaltigkeit steht nun in der biblisch-christlichen Weltanschauung ein Moment von außerordentlicher Durchschlagskraft ent-

gegen, wodurch die eigentliche Kosmologie trotz ihrer Farblosigkeit von gleich grundlegender Bedeutung wird, wie die Heilsgeschichte und auch für diese die notwendige Voraussetzung bildet, nämlich der Schöpfungsgedanke. Am Worte „Schöpfung" ist dabei wenig gelegen, weil Schöpfung erst zusammen mit Erhaltung die reale Gegenwartsbeziehung des Glaubens auf diese unsere Welt ausdrückt, in der wir leben; auf das Wort Schöpfung kommt es auch deshalb wenig an, weil jede Analogie, aus der heraus wir meinen könnten, die göttliche Schöpfertätigkeit verstehen zu können, auch die des genialen Künstlers versagt, wenn wir den Begriff so nehmen, wie ihn das Christentum von Anfang an genommen hat und auch konsequenterweise nehmen muß, nämlich als „Schöpfung aus nichts" (Röm. 4, 17) im strengen Sinne. Verstehen läßt sich der Vorgang als solcher überhaupt nicht; das Wort ist nur von einer ungenauen, das Wesen der Sache überhaupt nicht treffenden Analogie hergenommen, um Lückenbüßer für ein Unsagbares, ja Undenkbares zu werden. Gemeint aber ist, daß die Welt, d. h. der Umkreis alles dessen, was nicht Gott ist, mag es gegenwärtig oder zukünftig sein oder auch nur in der Vergangenheit gewesen sein, restlos Gottes Tat, Ausdruck seines Willens und doch nicht seines ewigen Wesens selbst ist. Als letzte Konsequenz dieser Grundauffassung ergibt sich der mit majestätischer Furchtbarkeit umkleidete Gedanke der ewigen Vorherbestimmung Gottes; auch das ewige Heil des Menschen liegt nicht in seiner freien Verfügung, nicht in seinem „Wollen oder Laufen", sondern allein in Gottes Erbarmen begründet (Röm. 9, 16 ff.). Aber mit dieser bedingungslosen Abhängigkeit von Gott verbindet sich eben auf Grund der Tat Gottes und in den von ihm gesetzten Grenzen die Entfaltung der Vielheit und Mannigfaltigkeit, sowie des Auseinander- und Zueinanderstrebens, des Kampfes und der Vereinigung, kurz, alles dessen, was wir auf der höchsten uns bekannten, der menschlichen Stufe individuelle Freiheit und Bestimmtheit vom Ganzen her nennen, und so mag es wohl auch geschehen, daß ewige Bestimmung und eigner Wesenswille, soweit sie auch für das menschliche Bewußtsein auseinandergehen und sich widerstreiten, letztlich zusammenfallen. In der Konsequenz dieser für uns unentrinnbaren, ob auch notwendig rein schematisch bleibenden Bestimmung des Welt-

begriffs liegt noch ein weiterer Schritt. Wie alle Besonderheit des geschichtlichen Geschehens sich in die Allgemeinheit und Notwendigkeit eines sich verwirklichenden ewigen Ratschlusses aufgelöst hat, so muß auch die Partikularität des geschichtlichen Christentums d. h. des von Fall zu Fall ertönenden Wortes Gottes in den einigen Ratschluß Gottes aufgenommen und damit aller Zufälligkeit entkleidet werden: Schöpfer, Erlöser und Vollender sind ein und derselbe. Wäre es anders und müßten oder dürften sie getrennt werden, so wäre mit dem Moment dieser Scheidung das Wort Gottes dem unabsehbar flutenden und alles relativierenden Strome des Weltgeschehens ausgeliefert und zum bloßen Menschenwort herabgesetzt, das zwar noch von Gott reden kann, menschliche Gedanken über Gott ausspricht, aber in dem nicht mehr Gott selbst unmittelbar redet. Der christliche Weltbegriff vollendet sich also in der Idee, daß die unübersehbare Daseinsfülle des endlichen Seins in Gott nicht nur ihren schöpferischen Grund und ihr ewiges Ziel, sondern auch die jenes Ziel durch Erlösung und Heiligung hindurch verwirklichende, immer neu in sie einströmende Kraft besitzt.

4. Wenden wir uns zur Vervollständigung des gewonnenen Bildes der religiösen Weltanschauung den anderen Religionen zu, so kann hier selbstverständlich von einer Einheit nicht die Rede sein, auch bringt es die Sache mit sich, daß eine auch nur annähernde Vollständigkeit, obwohl an sich erwünscht und ein m. W. noch nie erfülltes Desiderat, nicht erstrebt wird; es kann sich nur darum handeln, in gebotener Kürze die wichtigsten Konvergenzen und Divergenzen gegenüber dem Bilde der christlichen Weltanschauung hervorzuheben. Ein auszeichnendes Merkmal dieser letzteren bestand darin, daß sich ein fester und stets festgehaltener Zusammenhang zwischen allen Einzelzügen und der beherrschenden Grundtatsache (dem Hören des Wortes Gottes) feststellen ließ. Es fehlt nicht an Analogien dazu, insbesondere gewinnt vielfach die religiöse Tradition den Charakter des Gottgegebenen, Maßgebenden, Heiligen; und über die anonyme Überlieferung hinaus treten nicht selten einzelne als Träger der Weisheit und des Willens der Gottheit anerkannte Männer hervor. Aber abgesehen vom Islam, der ja selbst ein später Sproß aus der Wurzel der biblischen Religion ist, und von der ursprünglichen Zarathustrareligion ist doch der Zusammen-

hang weit lockerer, weil das „Wort" Gottes zwar nicht gänzlich fehlt, aber doch nur selten wahrgenommen und noch seltener in der sinnlich wahrnehmbaren, angreifenden Rede des Propheten gehört wird. Folge davon ist, daß die Grenzlinie zwischen religiöser und aus anderen Quellen fließender Weltanschauung weithin unsicher, ja, wie bei Laotse, Kongtse, Buddha geradezu aufgehoben wird. Genauer wird man sagen müssen, daß diese Unsicherheit nicht erst entstanden, sondern als eine schon längst vorhandene nur aufgedeckt wird. Denn, wie alle Naturreligionen zeigen, ist der Unterschied zwischen Gott und Natur, wenn auch stets für das Bewußtsein irgendwie vorhanden, schwer greifbar; eine wesentlich an natürliche Inhalte gebundene und an ihnen vergegenwärtigte Gottheit aber muß bei vertiefter geistiger Haltung des Lebens, das sich über ein bloßes Naturdasein erhebt, ihre Bedeutsamkeit und Geltung in steigendem Maße einbüßen.

Überall hat religiöse Weltanschauung ihren Mittelpunkt im Menschenschicksal. Auch in der Naturreligion ist es nicht anders; zwar sind ihre göttlichen Gestalten (soweit nicht nach bekannter Theorie Elemente der Ahnenverehrung hineingeschmolzen sind) großenteils aus Naturphänomenen aufgebaut, und diese Götter regeln und beherrschen ihr heimisches Element und bringen so die Ordnung der Natur hervor, aber diese Neuordnung dient der Erhaltung und dem Wohlsein aller Wesen, insbesondere der Götter selbst, aber auch aller lebenden Wesen; insbesondere ist sie zugleich die Lebensordnung des Menschen; er selbst, seine Existenz und sein Wohlsein steht doch im Mittelpunkt und bildet auch das Ziel des göttlichen Strebens, wenigstens sofern dies von Huld und Gnade getragen ist; der Mensch aber, um den es sich handelt, ist eben ein Naturwesen, ein Teil der Natur, nicht der Mensch der Geschichte. Etwas anders steht es in den sog. Volksreligionen, in denen sich mit dem Naturelement die Beziehung auf die gemeinsame Menschengruppe, auf die rassisch und völkisch bedingte soziale Ordnung verbunden und einen schwach oder stärker betonten Primat erlangt hat. Hier läßt sich vom geschichtlichen Menschen als dem Mittel- und Zielpunkt der Welt und ihrer Ordnung reden. Aber Ziel bleibt auch hier nur Erhaltung und Wohlsein der durch Natur und Geschichte verbundenen Menschengruppe. Selten nur verbindet sich damit der Ausblick auf eine von allen äußeren und inneren Hemmungen befreite

Endgeschichte, deren Ziel dann eine Befreiung von allen Hemmungen und Schädlichkeiten ist.

Einen Punkt gibt es allerdings, an dem die Weltanschauung auch sehr primitiver Religionen ein transzendentes Moment in sich aufnimmt: die Tatsache des Todes, die überall als etwas Unnatürliches, den normalen Verlauf des menschlichen Lebens Störendes empfunden wird. Dies nicht mehr rückgängig zu machende Ereignis in Verbindung mit dem um so stärker sich geltend machenden Erinnerungsbild des Verstorbenen hat die Idee einer zweiten Welt geschaffen und schafft sie noch immer, dazu tritt vielfach der geheimnisvolle Anblick des nächtlichen Himmels mit den unzähligen Späheraugen, die er auf den Menschen gerichtet hält, um auch sein verborgenstes Tun und Treiben zu enthüllen und ihn schuldig zu machen. Tod und Schuld sind die Bruchstellen einer naiv dem Tagestreiben hingegebenen Lebensführung und bloß oberflächlichen Weltanschauung, mit denen die natürliche Menschheit bisher nicht fertig geworden ist und die trotz alles Widerstrebens den Gedanken die Richtung auf das Transzendente aufzwingen. Selbst wo durch die an sich leichtfertige Reinkarnationsidee dem Tode der Charakter der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit genommen wird, wird sein Schrecken nicht aufgehoben, sondern das in Äonen sich fortpflanzende Leben wird vielmehr unter der Last der sich immer wiederholenden Verfehlungen zu einem stets erneuten Sterben, dem nur durch Erlösung aus der Immanenz in die Transzendenz Einhalt geboten werden kann.

Wo aus unentfliehbarer Nötigung heraus die Religion zur Erlösungsreligion wird, da wird die ihr von jeher immanente Richtung zur Transzendenz zum entscheidenden Merkmal der religiösen Weltanschauung. Behält sie die Richtung auf die Gemeinsamkeit und auf Geschichte bei, so wird diese selbst, wie bei Zarathustra und auch bei Mohammed, zur transzendenten Erlösungsgeschichte umgeprägt und tritt wiederum in Analogie zur christlichen Weltanschauung. Allerdings ist das bei den Erlösungsreligionen nur die eine und am wenigsten scharf ausgeprägte Form. Wo aber immer Tendenzen einer irgendwie geschichtlich gearteten Erlösungsreligion sich herausbilden, da prägt sich auch eine feste Linie der Entwicklung aus. Am deutlichsten bleibt diese Linie, wo man sich an der Schicksalsidee, der unabänderlichen Fest-

legung aller Geschicke genügen läßt; scharf gezogen wird sie, wo Glaube oder Unglaube des einzelnen auf göttliche Vorherbestimmung zurückgeführt wird. Daneben stellt sich die allgemeine Vergeltungsidee, zumal wo sie, als Karma gedacht, die Gestaltung der endlosen Reihe von Erdenleben des einzelnen bis in das konkrete Geschehen hinein regelt. Mit dem Gottesgedanken sind diese Weltordnungsprinzipien nur im Prädestinationsgedanken verbunden; ebensowenig besitzen sie eine feste Beziehung zum Schöpfungsgedanken. Die Schöpfung als Ursprung bestimmter Einzelwesen, aber auch der Welt überhaupt durch Handeln von Urwesen oder Göttern wird selbst in sehr primitiven Religionen, z. T. sogar in spekulativer, Form häufig ausgesprochen, bringt aber in der Regel kein dauerndes Abhängigkeitsverhältnis zum Ausdruck, sondern ist rein ätiologisch gedacht; religiös bedeutsam wird der Gedanke erst dann, wenn er mit der Idee der Herrschaftsübung der Gottheit verbunden ist und diese dann naturgemäß verstärkt.

Weisen die bisher entwickelten Formen religiöser Weltanschauung auf einzelne Momente, die auch in der christlichen Weltanschauung meist in konsequenter Durchführung vorhanden sind, aber auch auf Phänomene, die eine Lockerung des inneren Zusammenhanges und einen Mangel an religiöser Kraft oder eine fremdartige und verzerrte Auffassung von Mensch und Natur erkennen lassen, so treffen wir doch auch auf ein Phänomen, das sich im ursprünglichen Christentum nicht vorfindet, später aber auch in der christlichen Kirche weite Verbreitung erlangt und bedeutsame religiöse Wirkungen ausgeübt hat, das aber in seinen Ursprüngen auf die außerchristliche, insbesondere die indische Religion zurückweist. Die mystische Weltanschauung, um die es sich hier handelt, ist in ihrer Unterschiedenheit von der christlichen charakterisiert durch folgende Elemente: sie beachtet nur den einzelnen, nicht die Gemeinschaft; sie überspringt, ja entwertet die Geschichte; sie entzieht sich der Welt mit ihren Genüssen und Pflichten, im Grunde ist ihr die Welt ein großer Schein, ein Nichts. In alledem zeigt sich ihr Gegensatz zur christlichen Weltanschauung. Aber daß ihr nur ein Einziges vorschwebt, nämlich die Erlösung der Seele, daß sie dies in Kult und Meditation sucht, aber in allem nur das ewige Wort, Gott selbst, hört, daß sie in der ganzen Welt nichts wahrnimmt und nichts liebt, als Gott allein, das verbindet sie mit der Quintessenz des Christentums.

Ihr Fehler liegt darin, daß sie den gottgewollten Rückweg zur Welt, zur Geschichte und Gemeinschaft nicht findet; und das liegt, wie am deutlichsten in Indien wird, an der falschen Vermischung von Endlichem und Unendlichem, in einer Identifizierung von Gott, Welt und Seele, die der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Die christliche Welt- und Lebensanschauung ist nüchterner als die mystische.

5. Schon die bisherige Darstellung ließ erkennen, daß die religiösen Weltanschauungen durch die geistige Art der sie tragenden Völker mitbestimmt werden; so zeigt etwa die Mystik den kühnen spekulativen Geist der Inder, der persische Dualismus sucht die Unausgeglichenheit der Gegensätze des Landes durch ethische Kultur zu überwinden; daß für China das Zeremonial der Sitte, für Israel die Idee der Erhabenheit, für Griechenland der Sinn für Schönheit maßgebend sind und auch die religiöse Weltanschauung beeinflußt haben, ist schon oft bemerkt worden. Aber es ist ohne weiteres einleuchtend, daß eine religiöse Weltanschauung eben als religiöse im Kern nur durch den Kern der Religion (das „Wort Gottes", wie wir sagten) und nichts anderes gestaltet werden kann. Versuche also, die Religion zu „retten", indem man sie auf ästhetische, ethische oder logische Inhalte zurückführt bzw. zurückschneidet, sind grundsätzlich verfehlt, obwohl sie zu allem in innerer Beziehung steht. So enthält die religiöse Weltanschauung wichtige ästhetische Elemente in sich; die Einheit und Harmonie der Welt, der Reichtum und die Fülle ihrer Formen und Kräfte, das Gleichgewicht der Gegensätze in Natur und Geschichte, der dramatische und an Tragödien reiche Verlauf ihres Geschehens, dies alles und anderes berechtigt, die Welt als Werk eines göttlichen Künstlers anzuschauen und insbesondere in der „heiligen Geschichte" den reichsten und unerschöpflichen Gegenstand für alle Art künstlerischen Schaffens zu erblicken. Aber wie der Kunst nicht verwehrt werden darf, ihre Gegenstände von überall herzunehmen und auch das Profane, ja, das Unheilige und Gemeine in ihre Beleuchtung zu stellen, kann auch sie sich nicht an die Stelle der Religion setzen oder mit ihr verwechseln lassen; ihr bleibt das Reich des „holden Scheins"; die Religion atmet im wahrhaft Wirklichen.

Das sittliche Ethos hat es mit der Wirklichkeit zu tun, darum sind seine Beziehungen zur Religion noch engere, als die der Kunst. Was

bliebe von der Religion übrig, wenn man aus ihren Darstellungsmitteln radikal alles Ethische streichen wollte; der Gottesgedanke, die Heilsidee und ebenso die Auffassung vom Menschen müßten verkümmern. Aber ebenso wird das Ethos zum Zerrbild einer bloßen sozialen, völkischen, rassischen Dressur, wenn man ernsthaft allen religiösen Ernst daraus verbannen wollte. Denn die sogenante Individualethik mit ihrer Ausbildung der persönlichen Ideale ist erst aus der religiösen Pflicht des Menschen, sich selbst ernst nehmen zu müssen, erwachsen. Man würde freilich fehlgehen, wenn man aus jenem Miteinander von Religion und Sittlichkeit eine Identität machen wollte; *jenes Miteinander ist vielmehr ein stetiges Gegeneinander.* Die religiöse Weltanschauung umschließt notwendig auch die ethische, nicht aber gilt das Umgekehrte. „Gib mir, mein Sohn, dein Herz", ist eine göttliche Forderung der freien inneren Zustimmung, d. h. letztlich der inneren Freiheit (Jak. 1, 25, 2, 12, 2. Kor. 3, 17) oder Autonomie. Umgekehrt dagegen ist menschliche Autonomie, auch wo sie durch Vernunft, des Menschen „allerhöchste Kraft", bestimmt zu sein meint, noch längst nicht Theonomie, sondern meint vielfach (womit allerdings Kants letzter Sinn nicht getroffen ist) menschliche Selbstherrlichkeit im Gegensatz zu tiefster Beugung oder Demut. Analog wird man überall, wo man den ethischen Prozeß bis ins Letzte zergliedert, das innere Ringen von Gott und Mensch gewahren können, und das ist es ja, was die so oft mißdeutete Rede von der bleibenden Sündhaftigkeit des Menschen zutiefst meint. Gerade im echten ethischen Interesse, wie auch in dem der Religion muß daher die Einordnung der ethischen Ideale und Zielrichtungen in die religiöse Weltanschauung gefordert werden.

Es bleibt übrig, das Verhältnis der religiösen Weltanschauung zu den logischen oder noetischen Inhalten zu bestimmen; dabei müssen die formalen Voraussetzungen und die inhaltlichen Zielsetzungen und Ergebnisse des Erkenntnisprozesses auseinandergehalten werden. Ohne weiteres ist deutlich, daß auch die religiöse Weltanschauung wie jede andere die formalen Strukturen des Geistes, ohne die sie zu Erkenntnis überhaupt nicht gelangen kann, voraussetzt und an die Bedingungen des Erkennens gebunden bleibt. Aber damit ist nicht gesagt, daß solche Gebundenheit dem eigentlichen Kerne der Religion, dem Worte Gottes

gegenüber stets das letzte Wort behält. Im Gegenteil bleibt hier eine analoge Spannung bestehen, wie hinsichtlich des Sittlichen. Zunächst ist deutlich, daß im Gegensatz zur platonisch-hellenistischen Auffassung der Intellekt überhaupt nicht das Höchste im Menschen sein kann, wie auch intellektuelle Fortschritte in der Auffassung der Religion und der religiösen Weltanschauung, wie überhaupt die Betätigung des Intellekts im religiösen Leben der Menschheit wie des einzelnen keineswegs an erster Stelle stehen (Matth. 11, 25 usw.); bloße „Religion der Gebildeten" wird notwendig religiöse Verbildung, wie z. B. auch die hochgepriesene moderne, rein intellektualistisch-individualistisch geprägte Mystik bloße Verbildung ist. Ebenso sicher ist, daß die Organisation des menschlichen Intellekts, für welche der raum- und zeitgebundene Kausalzusammenhang der deutlichste Ausdruck ist, das Wesen und Walten der Gottheit überhaupt nur analogisch, d. h. nach einer überhaupt nicht zutreffenden Symbolik erfassen kann, also unzureichend bleibt. Beachtet man endlich, daß die Wesenstendenz menschlicher Gedankenbildung und Erkenntnis auf Einheit und Widerspruchslosigkeit gerichtet ist, so geben wir gern zu, daß dieses Ideal auch für das Gebiet Gottes und seiner Wahrheit zutrifft; aber die göttliche coincidentia oppositorum liegt in einer Ebene, welche nach dem Gesagten unser Intellekt nicht oder doch zumindest nicht überall und nicht mit Sicherheit zu erreichen vermag. Daraus ergibt sich für die Theologie, daß sie, wie auch allezeit geschehen ist, alle Mittel wissenschaftlich-philosophischer Erkenntnis verwenden muß, um Gottes Wort mit unüberbietbarer Klarheit in seinem Wesen zu erfassen, daß sie aber zugleich unerbittlich strenge Kritik an allen diesen Versuchen üben muß. Nicht Widerspruchslosigkeit eines religionsphilosophischen Systems, sondern Treue gegenüber dem ganzen Worte Gottes muß notwendig ihr Ziel sein, wenn sie nicht die göttliche Weisheit an Menschenweisheit verraten will.

Wenden wir uns den Ergebnissen menschlicher Erkenntnis und zwar zunächst den Kultur- oder Geschichtswissenschaften zu, um ihr Verhältnis zur religiösen Weltanschauung festzustellen, so sind vorerst zwei auffallende Parallelen aufzuweisen. Beide stellen die geschichtliche Art des Menschen in den Vordergrund (wie insbesondere für die christliche Religion oben gezeigt ist); zugleich sehen sich beide außerstande,

ein abschließendes konkretes Ziel der Menschheitsgeschichte aufzuweisen. Der Verzicht, oder, wenn man will, das Versagen der Geschichtswissenschaft und selbst der Geschichtsphilosophie in dieser Hinsicht liegt so ausgesprochen vor, daß jede weitere Erörterung sich erübrigt. Nicht anders aber liegt es auf dem religiösen Gebiete. Die Erfüllung der Weissagung in Jesus Christus vollzieht sich gänzlich anders, als die Propheten gemeint hatten, und ist doch echte gottgewollte und -gegebene Erfüllung. Ebenso ist die endgeschichtliche Weissagung nicht in der Form der neutestamentlichen Formulierung zum Vollzuge gelangt (wie auch Christus selbst vorbehalten hat, vgl. Marc. 13, 32; Act. 1, 7), wird aber gleichwohl in gänzlich anderer Form ihre echte gottgewollte und -gegebene Erfüllung finden. Aber wenn auch kein konkretes, so ist doch ein wirkliches Ziel der Geschichte hier statuiert, also ein echtes geschichtliches Werden, was die Wissenschaft zwar postulieren, aber nicht mit ihren Mitteln aufweisen kann. Dagegen hat die Wissenschaft den konkreten Verlauf der Völkergeschichte des Altertums zu einer Klarheit zu bringen und in einer Vollständigkeit aufzuweisen vermocht, die die biblischen Vorstellungen weit überbietet und auch berichtigt. Wenn aber nicht selten der Versuch unternommen ist, rein wirtschaftlich-kulturelle oder auch rein politische Motive zu den letzten entscheidenden Triebkräften der Geschichte zu machen, so hat demgegenüber die Religionsgeschichte wie auch die allgemeine Weltgeschichte die entscheidende Mitwirkung des religiös-weltanschaulichen Charakters in helles Licht gestellt.

Etwas ganz Neues ist gegenüber dem bei allen religiösen Weltanschauungen mitwirkenden präkopernikanischen Einschlag das naturwissenschaftliche Weltbild unserer Zeit. Daß die naiven Naturvorstellungen ebenso wie die populären geschichtlichen Berichte nur als Ausdrucksmittel, nicht als Wesensbestandteile des Wortes Gottes zu gelten haben, darüber besteht Einigkeit. Die Frage kann nur sein, wie die bezüglichen weltanschaulichen, d. h. mit dem religiösen Prinzip des Wortes Gottes untrennbar verbundenen Sätze sich zu den prinzipiellen Sätzen der heutigen Naturerkenntnis verhalten. Es ist wichtig, zu beachten, daß gerade in dieser Beziehung der Stolz der heutigen Wissenschaft, die Atomforschung, eine grundlegende Wandlung vollzogen hat. Die Prinzipien Newtons, die von Kant auf ihren schärfsten logischen

Ausdruck zurückgeführt wurden, Raum- und Zeitanschauung, Stetigkeit und Kausalität können nicht mehr als absolut eindeutige Abbildungen des wirklichen Naturgeschehens, sondern nur als weitgehende (aber nicht strenge) Annäherung an dasselbe aufgefaßt werden. Damit bestätigt sich auch für das Naturgebiet, was bereits oben allgemein festgestellt wurde: für die Erfassung des göttlichen Waltens in der Natur oder das letzte Geheimnis der Natur bleibt der menschliche Intellekt unzulänglich; an das letzte „Welträtsel" reicht er hier ebensowenig als sonst heran. Damit ist auch dem religiösen Wundergedanken jede Schwierigkeit genommen. Denn die Bestimmung eines supra, praeter oder contra naturam muß selbstverständlich als bloß menschlicher, also unzulänglicher Maßstab fallen gelassen werden; sein Inhalt ist vielmehr ein oft unerwartetes oder erstaunliches Ereignis, in dem der Glaube Gottes gnädigen Beistand oder sein Gericht erkennt. Auch die Beurteilung geschichtlicher Wunderberichte bedarf neben dem historischen des religiösen Maßstabes. Mit der religiösen stimmt die wissenschaftliche Naturbetrachtung darin überein, daß sie weder die materialistische noch die pantheistische Deutung der Natur als ihre notwendige Konsequenz aufzufassen vermag; insbesondere ist die „Unendlichkeit" der Welt, die ohnehin zweifelhaft geworden ist, ihrem Wesen nach etwas gänzlich anderes als die Unendlichkeit Gottes; Welt ist Welt und kann nie Gott werden oder an seine Stelle treten. Aber die Beschaffenheit der Natur in ihrer großartigen Ordnung und Schönheit wird wie von jeher, so auch heute immer wieder zur Frage nach ihrem Ursprung, nach Gott führen. So gewiß im Blick auf unser heutiges Weltbild und die in die Volkssprache übergegangenen Bilder und Ausdrücke die naive biblische Sprache fremd wirkt, und daher mit Vorsicht zu verwenden ist, kann doch von einem sachlichen Widerspruch der christlichen Weltanschauung gegen die wissenschaftliche nicht die Rede sein.

Daß der Mensch mit der Natur eng zusammenhänge, ist in der religiösen Weltanschauung nie in Abrede gestellt worden. Wenn die neuere Wissenschaft ihn als integrierendes Glied der natürlichen Entwicklung erkannt und an seinen festen Platz in der natürlichen Ordnung neben den Primaten gestellt hat, so kann dagegen im Namen der Religion nichts eingewendet werden, solange seine einzigartige Beziehung zum

Schöpfer anerkannt bleibt. Daß aber der Mensch und er allein ein zur Religion veranlagtes Wesen ist, zeigt sowohl seine physiologische Bildung, die ihm und nur ihm das Reich des Geistes erschließt, wie auch die prähistorische und ethnologische Wissenschaft, die ihn schon längst vor den Zeiten, zu welchen die historische Erinnerung zurückreicht, als beeinflußt durch Religion erweist.

Gegenüber der neueren Betonung des Rassischen und Völkischen sei betont, daß, so wertvoll in dieser Beziehung die neuen, namentlich der Erblichkeitsforschung entstammenden Einsichten sind, sie doch eine prinzipiell neue Einstellung nicht in sich schließen. Denn stärker kann die gottgewollte Bedeutung des Rassischen und Völkischen nicht betont werden als in der christlichen Religion, deren Herr und Meister in erster Linie für sein Volk (wenn auch nicht für dieses allein) gestorben ist (Joh. 11, 51 f.) und nur zu diesem während seines Erdenlebens sich gesendet wußte (Matth. 15, 24). Diese restlose Indienststellung, ja Aufopferung für das eigene Volk, die das Christentum erwartet, darf freilich nicht als eine Begrenzung der Geisteswirkung durch Fleisch und Blut (Matth. 16, 17) verstanden werden, denn Gott ist nicht nur der Juden Gott (Röm. 3, 29) oder irgendeines anderen einzelnen Volkes, sondern aller Völker; man muß aber Gott mehr gehorchen als Menschen (Act. 5, 29). So ergibt sich an diesem Punkt wie überall, daß die religiöse Weltanschauung, sofern man nicht an einen überlebten, weil nur menschlichen Ausdruck derselben denkt, sondern sie nimmt, sofern sie unmittelbarer Ausdruck des Wortes Gottes ist, ebenso ungemein eindrucksvoll und praktisch wichtig ist, wie am ersten Tage und wir nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen vermögen. Das, wenn auch nur in gedrängter Kürze, so doch an ihren Hauptproblemen aufzuweisen, war die Aufgabe dieser Zeilen.

Weltanschauung, natürliche Religion und Christentum.

Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig.

1. Die Bemühung der Theologie um Weltanschauungsfragen hat in den vergangenen Jahrzehnten unter verschiedenen Zeichen gestanden. Zunächst galt es, gegenüber den Angriffen der modernen Naturwissenschaft den Unterschied von Weltbild und Weltanschauung herauszuarbeiten: dort streng „exakte" Wissenschaft, also theoretische Erkenntnis, hier Wertung und Deutung der Welt sowie wollend-handelnde Stellungnahme zur Welt [1]). Aber kaum hatte die Theologie, auf jede Einmischung in die weltbildlichen Fragen verzichtend, ihre Anteilnahme an dem weltanschaulichen Ringen der Zeit einigermaßen erhärtet, so wurde, vor allem von den dialektischen Theologen, gerade diese Anteilnahme als Abfall von der Theologie selbst, ja als Ketzerei gebrandmarkt. Und das Ergebnis? Die vom wissenschaftlichen Weltbild abgetrennte, von der Theologie aber preisgegebene Weltanschauung fiel der politischen Führung anheim und wurde damit dem Einfluß der Theologie wirklich weithin entzogen. Ob die dialektischen Theologen wohl darin eine Erfüllung ihrer Wünsche sehen?

Möglich war diese seltsame Entwicklung nur, weil Theologie und Philosophie verabsäumt hatten, den Begriff und den Sinn der Weltanschauung zu klären. Die Unterscheidung vom Weltbild war ein erster guter Ansatz dazu gewesen, nicht mehr. Sie trifft die Wirklichkeit nur von ganz bestimmter Seite her, sieht aber an wichtigen Tatsachen vorüber. Zu diesen Tatsachen gehört z. B. die, daß die wissenschaftliche, die Weltbildsarbeit sich nicht in der leeren Luft vollzieht und daher

1) Dabei ist Weltanschauung im weiteren Sinn, die Lebensanschauung einschließend, gedacht. Das Verhältnis beider ist sachlich und geschichtlich überaus verwickelt. Heute hat die Lebensanschauung die beherrschende Stellung, entsprechend dem alles durchdringenden Einfluß der Lebensphilosophie. — Das oben (S. 290 f.) von Titius erwähnte gegen das Wort „Anschauung" gerichtete Bedenken teile ich nicht; die Geschichte selbst hat diesem Begriff die Wendung gegeben, die ihn vom „Sehen" und vom „Bild" unterscheidet (vgl. „Intuition„ oder das „Anschauen" in Schleiermachers „Reden").

stets von irgendwelchen Weltanschauungsmomenten bis ins Innerste beeinflußt wird, daß aber umgekehrt auch die Weltanschauung jederzeit unter dem Einfluß der jeweiligen Wissenschaft steht; vor allem auf dem Gebiet der Geschichte wird die Wechselwirkung unentrinnbar deutlich — Geschichts*bild* und Geschichts*anschauung* laufen völlig ineinander. So werden wir feststellen dürfen, daß die Unterscheidung der beiden Bereiche nur den ersten Schritt auf dem Wege bedeutet, der zur Herausarbeitung des positiven Verhältnisses führen muß, in dem Weltbild und Weltanschauung trotz ihrer verschiedenen Aufgabe und Struktur zueinander stehen.

Sollte es bei der Unterscheidung zwischen Religion (auch christlichem Glauben) und Weltanschauung anders liegen? Tatsächlich hat es niemals eine Weltanschauung ohne religiösen Einschlag und niemals eine Religion ohne weltanschaulichen Einschlag gegeben. Die Geschichte des christlichen Glaubens bezeugt vom Neuen Testament bis zur Gegenwart dasselbe (auch auf dem Gebiet der Eschatologie, dem so gern die Waffen gegen weltanschauliche Bemühungen der Theologie entnommen werden, und in der Entwickelung des altkirchlichen Dogmas, das im Gegenschlag gegen die Forschungen des vergangenen Geschlechts heute so vielen wieder als reine Frucht des christlichen Glaubens erscheint). Die bloße Unterscheidung führt noch nicht einmal bis an die eigentliche Schwierigkeit heran. Diese liegt gerade darin, daß in der Weltanschauung das religiöse Leben nicht in Reinkultur, sondern innig verbunden mit dem Gesamtleben eines Menschen, einer Zeit, eines Volkes, einer Geistesströmung zum Ausdruck drängt. Der Kampf des Glaubens um die Weltanschauung ist ein Kampf einerseits mit den nichtreligiösen Elementen der Weltanschauung, anderseits mit den nichtchristlichen Arten der Frömmigkeit, die ihm die Seele des Volks entreißen möchten. So betrachtet, ist die Preisgabe der weltanschaulichen Arbeit durch die Theologie eine Flucht aus der offenen Feldschlacht in die — schon umstürmte — Festung der Dogmatik.

Stand früher, solange nämlich das Christentum die einzige für das Abendland in Betracht kommende Religion zu sein schien, das Ringen mit den nichtreligiösen Elementen der Weltanschauung ganz allein im Vordergrund der Aufmerksamkeit, so beginnt jetzt vielmehr das mit den nichtchristlichen Religionen die wichtigere Aufgabe zu werden. Und

zwar kommen dabei sowohl die in Betracht, die in der Vergangenheit das Werden der christlichen Weltanschauung beeinflußt haben, als auch die, von denen weite Kreise heute das Heil erwarten (modernisiert-germanische, indische, vorgeschichtlich-nordische). Genauere Betrachtung zeigt freilich, daß die Gegner des Christentums in den Weltanschauungsfragen meist weniger von gepflegten geschichtlichen Religionen ausgehen als von wildwachsender „natürlicher" Religion. Auch die germanischen, indischen, vorgeschichtlich-nordischen Religionen werden in der Regel so allgemein verstanden, so sehr der konkret-geschichtlichen Züge entkleidet, daß sie nur besondere Abwandlungen der „natürlichen" Religion darstellen.

Eben darin liegt ihre Gefährlichkeit. Von außen herandringende Frömmigkeit hätte, selbst wenn sie mit beredter Zunge als „artgemäß" empfohlen wird, kaum Aussicht, das in langer Geschichte artgemäß gewordene Christentum zu verdrängen — es sei denn, daß sie im Innern des Menschen Hilfe findet. Tatsächlich findet z. B. die „Deutsche Glaubensbewegung" solche Hilfe dadurch, daß sie unter dem Schein der „Artgemäßheit" vielmehr die Tiefen alles Menschentums aufruft. Sie zieht das Augenmerk von der durch die Christusbezogenheit geprägten Religion auf den seelischen Besitz zurück, der allen Menschen ohne geschichtliche Botschaft zugänglich ist; man könnte sie eher gattungs- oder menschengemäß als artgemäß nennen. Ihre Frömmigkeit entsteht, selbstverständlich völkisch geprägt, aus dem Erlebnis des mysterium tremendum, fascinans, energicum, aus der Natur- und Gemeinschaftsgebundenheit oder aus der Selbstbesinnung des normalen, aber für die Tiefen des Lebens empfänglichen Menschen — des deutschen wie des nichtdeutschen, des arischen wie des nichtarischen — mit ursprünglicher Notwendigkeit. Die Natur mit ihrem schöpferischen Reichtum und ihrer Schönheit, ihrer Gesetzlichkeit und ihren Katastrophen, der Eindruck außergewöhnlicher Menschen, Fähigkeiten und Ereignisse, das Erlebnis der Geburt und des Todes, der Liebe und der Schuld, der Freude und des Leides, der Kunst und der Wissenschaft, der kulturellen Höhepunkte und Erschütterungen — das ganze Leben mit der Fülle seiner Inhalte führt den auf die Tiefe gerichteten Menschen über das bloß vegetative und animalische Dasein hinaus und stellt ihn in eine neue Dimension, in überempirische und irrationale Zu-

sammenhänge, in eine religiöse Überhöhung und Untergründung des Daseins hinein. Der Vorgang vollzieht sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Formen und der Inhalte, bei allen Völkern, bei allen Lebensaltern und Geschlechtern; er bildet den Hintergrund aller geschichtlichen und gepflegten Religionen; auch das Christentum ist voll davon, und der eigentliche Christusglaube setzt sich unablässig, bald mehr positiv, bald mehr negativ mit ihm auseinander. Bald steht diese „natürliche Religion" gedanklich-nüchtern vor uns, bald eingetaucht in Mystik oder Ekstase, in die Wonne des Rausches oder stille Innigkeit der Betrachtung, bald in schlichter Kindlichkeit, bald im Schmuck philosophischer Bildungsreligion und hoher Dichtung. Sie nimmt die Formen des Monotheismus, Dualismus und Polytheismus, aber auch die einer frommen Gottlosigkeit an oder wird als „verkappte Religion" die Seele vieler an sich ganz unreligiöser Bewegungen. In normalen Zeiten verbindet sie sich so wurzelhaft mit dem christlichen Glauben, daß sie nur geschärften Blicken als eine eigenständige Größe deutlich wird. In den Abschnitten des Einzel- wie des Gemeinschaftslebens aber, in denen alte Formen brechen und neue erst im Werden sind, also „zwischen den Zeiten", erhebt sie sich zum Bewußtsein ihrer Ursprünglichkeit und inneren Notwendigkeit, damit auch zur Kritik an der geformten geschichtlichen Religion. Sie heischt und findet dann besondere Pflege außerhalb des kirchlichen Lebens; Wissenschaft und Philosophie, Kunst und Dichtung geben ihr Rückgrat und Form. Man lernt an der Hand von Goethes Religion der Ehrfurcht, von Schillers Religion des Ideals, von Kants Religion der unbedingten Forderung, von Fichtes Religion der Freiheit, von Nietzsches Religion des schöpferischen Lebens die Urgründe der eigenen Seele aufgraben und kraft ihrer eine vielseitige, reiche Gottbezogenheit gewinnen. Indem die Deutsche Glaubensbewegung unter dem Titel der artgemäßen Religion das alles wieder lebendig zu machen sucht, hilft sie die materialistisch-mechanistische Erstarrung des seelischen Lebens überwinden und erwirbt sich so zweifellose Verdienste. Nur können diese Verdienste die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß es sich hier um eine (gewiß völkisch getönte) Wiedererweckung der natürlichen Religion handelt.

Die Erneuerung der natürlichen Religion ist so eindrucksvoll, daß auch das kirchliche Leben, einschließlich der Verkündigung, ihr irgend-

wie Rechnung tragen muß. Zumal wo abseits von der Kirche eine Bewegung aufbricht, die den ganzen Menschen von Grund aus ergreift und sein Wesen zu erneuern versucht, da stößt sie bis zum Metaphysischen durch und erzeugt notwendig eine eigentümliche Art natürlicher Religion, die nun zur Wirklichkeit ihrer Träger gehört, daher von der christlichen Verkündigung positiv beachtet werden muß; sucht dann eine solche Bewegung für ihre natürliche Religion die Verbindung mit dem christlichen Glauben, so wird es für Theologie und Kirche schlechthin unmöglich, die Beantwortung der entstehenden Fragen, die Überwindung der Schwierigkeiten nach dem Schema „schiedlich-friedlich" oder „christlich-widerchristlich" zu versuchen. Jeder ernsthafte Versuch, es dennoch zu tun, muß dahin führen, daß die „Weltanschauung" der Bewegung sich selbst zur Religion erhebt, d. h. gegen alle christliche Verkündigung undurchdringbar abdichtet. Das wäre bei dem reichen Erbe, über das immerhin die durch christliche Einwirkungen bereicherte natürliche Religion gerade des deutschen Volkes verfügt, das Ende des Christentums, zum mindesten des Volkskirchentums, in Deutschland, zugleich aber eine endgültige Vernichtung sowohl des Segens, der in der Vergangenheit aus dem Bunde des Christentums mit dem Deutschtum entsprossen ist, wie auch all der Möglichkeiten, die für die deutsche Zukunft darin liegen.

2. Die christliche Theologie hat früh geahnt, daß sie trotz ihrer unaufgebbaren Eigenständigkeit nicht einfach an der natürlichen Religion vorbeigehen darf. Schon die beständige Berührung mit alttestamentlichen Büchern wie den Psalmen und Hiob, aber auch die bekannten neutestamentlichen Stellen haben diese Einseitigkeit verhütet. Freilich gesellten sich zu den echten glaubensmäßigen Motiven dieser positiven Einstellung bald genug unechte, vor allem apologetische und theoretisch-metaphysische; zumal der frühe Bund mit der spätantiken Religionsphilosophie, dem großen Klär- und Sammelbecken der natürlichen Religion, verschaffte ihnen weiten Spielraum innerhalb der Theologie. Es entstand die „natürliche Theologie", von vornherein das gefährliche Erzeugnis der Selbsttäuschung über den eigentlichen Sinn der theologischen Beschäftigung mit der Natur und dem natürlichen Menschen. Die dogmatischen Systeme, die der katholischen Scholastik wie die der protestantischen Orthodoxie, gaben der

unklaren Mischung die Weihe des Klassischen. Zwar puristische Gegenbestrebungen gegen die „natürliche Theologie" haben niemals völlig gefehlt und zuweilen, auf protestantischem Boden z. B. im Pietismus und in der dialektischen Theologie, das Übergewicht gewonnen. Aber sie konnten schon deshalb nicht siegen, weil sie irgendwelches Maß von natürlicher Religion in der eigenen Seele trugen und daher mit zweischneidigen Waffen kämpften. Oder spricht in der moralistischen Gesetzlichkeit des Pietismus, in dem abstrakten Transzendenz-, Gesetz- und Autoritätsbegriff der Dialektiker nicht natürliche Religion? Soll der Kampf endlich fruchtbarer werden als bisher, so wird die gegenwärtige, auf ihre biblisch-reformatorische Verwurzelung stolze Theologie sich gewöhnen müssen, die „natürliche Theologie" nicht mit Bausch und Bogen, ohne näheres Eingehen auf ihre innere Substanz und ihre unbewußten Gründe, zu verdammen. Die „natürliche Theologie" ist eine geschichtliche Größe, und wie alle geschichtlichen Größen komplex. Vielleicht sind am lehrreichsten dafür die beiden großen Theologen, die den modernen Kampf gegen sie mit all ihrer Kraft, ja mit einem gewissen Haß begonnen haben: der Bückeburger Herder und Schleiermacher, der Verfasser der „Reden". Sie bestreiten Sinn und Recht der „natürlichen Theologie" — aber diese Bestreitung bewahrt sie nicht davor, daß sie ein beträchtliches Maß natürlicher Religion in ihre Vertretung des Christentums aufnehmen. So legt sich die Frage nahe, was sie eigentlich an der natürlichen Theologie verabscheuen. Ohne der Frage hier genauer nachgehen zu können, werden wir doch sagen dürfen, daß es sich dabei vor allem um zweierlei handelt, um einen formalen und einen inhaltlichen Zug. Formal ist das, was den Zorn jener Männer weckt, die Sucht der Schlüsse und Beweise; die Gegenstände des Glaubens erschließen oder beweisen zu wollen, empfinden sie — gut biblisch — als Verrat der theologischen Methode an das logische Denken. Und diese formale Kritik führt zur inhaltlichen: Herder und Schleiermacher verwerfen die natürliche Theologie, weil sie lebendige Religion, zumal den christlichen Glauben, zu Metaphysik und Moral verzerrt. Sie empören sich gegen all das als Christen und als Theologen. Aber sie wissen zugleich als historisch denkende Menschen, daß die überall gleiche einheitliche Vernunft, mit der die natürliche Theologie arbeitet, entweder nur ein unfruchtbares Gespenst der

Abstraktion oder ein Ergebnis religiöser Erziehung, also selbst abhängig von den Gegenständen, die sie beweisen möchte, und daher eben nicht „natürlich" ist. So zerbricht ihnen die natürliche Theologie unter den Händen. Aber desto heller leuchtet ihnen die Größe auf, in der die natürliche Theologie, obschon oft unbewußt, ihren eigentlichen Nährboden hat: die natürliche Offenbarung. Daß Gott in Natur und Geschichte lebendig zum Menschen spricht, war noch niemals von christlichen Theologen so beredt und gewaltig verkündigt worden wie gerade von Herder und Schleiermacher; und vor allem Herders alttestamentliche Schriften zeigten, daß man damit bewußt auf den Boden der Bibel zurückkehrte. Jetzt erst wurde es deutlich, daß Religion und Offenbarung irgendwie zusammengehören, daß also, wo lebendige Religion auftritt, Offenbarung Gottes im Spiel ist — ob die Menschen es wissen oder nicht. Damit war die in der „natürlichen Theologie" vollzogene intellektuelle Verschiebung und Verholzung des Problems grundsätzlich wieder aufgehoben. Man brauchte z. B. nicht mehr ängstlich zu fragen, ob die herrschende Theorie der Wissenschaft es erlaube, theologische Sätze auf die Natur zu gründen, sondern konnte sich dem Leben selbst öffnen und lauschen, ob eine Gottesbegegnung darin sich erschließe. So gewann man die Unmittelbarkeit der religiösen Beziehung zu Natur und Geschichte, aber auch den Anschluß an die biblische Fragestellung und die Möglichkeit des rechten Ansatzes zurück.

Das Streben, auf diesem neuen Boden der natürlichen Religion gerecht zu werden, verwirklicht sich besonders gern im Streben nach dem Wesensbegriff der Religion. Ob man dabei die Religion im Zusammenhang des Geisteslebens oder aus psychologischen Wurzeln heraus oder unmittelbar in ihrer unendlich reichen geschichtlichen Wirklichkeit zu verstehen versucht, immer gilt sie wie selbstverständlich als „natürliche" Größe: als solche scheint sie die ganze Geltungskraft und Weihe des Natürlichen zu empfangen, zumal wenn man ihr im „Apriori" ein festes Rückgrat gibt. Allein diese natürliche Ableitung kann auch zur Ablehnung führen, sofern sie dann doch eine naturentwertende Transzendierung der Natur, oder umgekehrt sofern sie eine sündige Vergottung des Natürlichen bedeute.

Für die Stellungnahme des christlichen Glaubens hängt auch hier alles daran, ob man den Offenbarungsgedanken anzuwenden vermag.

Wenn man das Wesen der Religion wirklich restlos vom natürlichen Leben her verstehen will, dann begegnet man in ihr tatsächlich bestenfalls den metaphysischen Urgründen des natürlichen Lebens selbst, aber nicht dem Gott des christlichen Glaubens; d. h. man entleert sie zur bloßen Ideologie, zur Selbstvergötzung des natürlichen Lebens. Erst derjenige, der es aufgibt, die Religion in das Prokrustesbett des Natürlichen zu zwingen, entdeckt die wahre Bedeutung des Natürlichen in der Religion: daß es nämlich als Schöpfung Gottes zwar nicht selbst Wesensausdruck, aber Offenbarungsmittel der naturüberlegenen Gottheit ist. Und nur er wird dem Selbstzeugnis der natürlichen Religion gerecht, das wenn nicht den klaren Begriff der Offenbarung, so doch die Ahnung davon einschließt, unüberhörbar für den, der selbst um Offenbarung weiß. Damit erhält die natürliche Religion einen Nenner, der sie dem — erst recht offenbarungsbezogenen — christlichen Glauben vergleichbar und zugänglich macht.

Die wurzelhafte Verbindung mit den Weltanschauungsfragen wird hier wiederum deutlich. Das Streben, zunächst eine Weltanschauung ohne Befragung der Religion zu schaffen, führt mit einer gewissen Notwendigkeit zur Verhärtung und Abdichtung des natürlichen Lebens in sich selbst; ist sie einmal vollzogen, dann bleibt für das nachträglich einsetzende Wesensverständnis der Religion nur die Ableitung aus der in sich geschlossen gedachten Welt, die ideologische Deutung übrig, d. h. gewaltsame Umdeutung des Offenbarungsgedankens, entschlossenes Überhören des Selbstzeugnisses der Religion. Erkennt der Theologe dies Verfahren als normal an, wie in der Gegenwart weithin üblich, dann muß er sowohl das Weltanschauungsstreben selbst wie die damit verbundene natürliche Religion als Vergötzung des natürlichen Lebens betrachten — und verdammen. Das Hochgefühl, so am besten Reinheit und Besonderheit des christlichen Glaubens zu vertreten, täuscht solche Theologen über die beiden Tatsachen hinweg, daß man in dem Aufbau der Weltanschauung durchaus willkürlich verfahren war, und daß die Frommen des Alten wie des Neuen Testaments gerade den religiösen Weg der Weltanschauungsbildung gehen, daher aber auch die Offenbarung im natürlichen Leben bejahen. Um dem Synkretismus des Glaubens mit Weltanschauung und natürlicher Religion zu entgehen, der tatsächlich den christlichen Glauben zerstören würde, ver-

urteilt man jede Synthese dieser Größen — ohne zu fragen, ob es Wege der Synthese gebe, die nicht zum Synkretismus führen [1]).

Und doch bezeugen schon die obengenannten großen Theologen, daß die Einsicht in das Offenbarungsmoment der natürlichen Religion sich mit der Einsicht in die Andersartigkeit der christlichen Offenbarung aufs engste verbindet. Wer wirklich den mitten in den natürlichen Beziehungen des Menschenlebens erfolgenden Einbruch der natürlichen Offenbarung verspürt, der hat auch ein Auge für die Durchbrechung aller natürlichen Zustände und Vorgänge, einschließlich der religiösen, durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus — und umgekehrt. Ihm erweist die geschichtliche Offenbarung sich als Umwandlung aller naturbedingten Maßstäbe, auch der in der natürlichen Offenbarung gegebenen. Wo Gott sich in der Geschichte offenbart, da gibt er dieser Offenbarung die Vollmacht, alle anderen umprägend zu „erfüllen". So macht z. B. Schleiermacher in der fünften Rede den viel zu wenig beachteten Versuch, mit Hilfe des Offenbarungsgedankens die christliche Religion als die eigentliche Weltreligion zu erweisen. Er verdünnt das Christentum nicht zur allgemeinen Religion, sondern er schaut es als die offenbarungsmäßig bestimmte geschichtliche Religion, die alle andern Religionen als eine zusammenhängende, immer aufs neue über die Welt emporhebende Kette von Offenbarungen Gottes wertet, sie dadurch zum Stoff ihres eigenen Gotterlebens macht und so in ihr die erlösende Allgewalt des Vaters Jesu Christi bestätigt findet. In diesem Sinn ist das Christentum ihm etwas qualitativ Neues, die „Potenz der Religion" überhaupt. Man wird an dem Gedankengang Schleiermachers vom reformatorischen Glauben her starke Kritik üben und doch anerkennen müssen, daß hier eine ernsthafte Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem christlichen Glauben und aller natürlichen Religion vorliegt. Sie ist vor allem dadurch ausgezeichnet, daß sie die einzelnen Religionen nicht aus ihren konkreten geschichtlichen Zusammenhängen löst, sondern als Durchbrüche erlösender Offenbarung je in einer bestimmten geschichtlichen Gesamtlage, damit als Deutungsprinzipien für diese Gesamtlage, d. h. als weltanschauungsbildende Mächte versteht; in der zugleich kritischen

1) Zur Verdeutlichung verweise ich auf S. 63 f. und den 3. Teil meiner Glaubenslehre sowie auf ZThK 1932, S. 335 f.

und positiven Stellungnahme des Glaubens zur natürlichen Religion liegt dann der Ansatz zu einer wirklich universalen Weltanschauung.

Aber so wertvoll Schleiermachers Ansatz ist, die Theologie wird doch in erster Linie die Verbindung mit dem biblisch-reformatorischen suchen. Allerdings ist dieser selbst doppelseitig. Er liegt in den beiden Begriffspaaren Schöpfung-Erlösung und Gesetz-Evangelium, die nur in ihren zweiten Gliedern übereinstimmen, in ihren ersten Gliedern jedoch ein unklares Verhältnis zeigen. Die heutige Erörterung wendet sich beiden zu, ohne bisher über die Unklarheit hinauszuführen [1]). Für die natürliche Religion ist an sich sowohl der Rück-

---

1) Von der Literatur kommt auf der einen Seite vor allem K. Barth, auf der andern Em. Hirsch (Schöpfung und Sünde, 1931) in Betracht. Karl Barths Anathema gegen seine früheren Weggenossen Gogarten und E. Brunner gründet sich vor allem auf ihre (sehr relative) Anerkennung der natürlichen Theologie; vgl. E. Brunner, Natur und Gnade, 1934, und die Antwort K. Barths: Nein! Antwort an E. Brunner (Theol. Existenz heute, H. 14). Der Streit zeigt deutlich die Unfruchtbarkeit der Fragestellung.

Wirkliche Probleme deutet am ehesten an Hermann Diem, Kritischer Idealismus in theologischer Sicht. Eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth. München, Chr. Kaiser 1934. 105 S. (Forschungen z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus). Die scharfsinnige und lehrreiche Schrift zeigt, daß auf dem Boden der „dialektischen Theologie" sehr verschiedene Gestaltungen möglich sind. Wie sein Gesprächspartner, der Philosoph Heinrich Barth, der Bruder Karl B.s, verurteilt Diem „jenen massiven Kampf gegen Idealismus und Humanität, der kein Ruhm für die Theologie ist" (S. 6). Indem er bei seiner Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie dem Idealismus gerecht zu werden versucht, wird er auf die Fragen unseres Themas geführt. Freilich kann für den dialektischen Theologen nicht die natürliche Religion wichtig werden, sondern nur die natürliche Theologie, die natürliche Gotteserkenntnis. Um sie geht im Grunde die Erörterung. Auch D. ist ihr gegenüber von höchster Vorsicht erfüllt. Aber er wirft zuletzt doch die Frage auf: „Könnte man nicht mit Hilfe des kritischen Idealismus die ganze abendländische, und sogar die übrige Geschichte der Philosophie dazu, interpretieren als einen einzigen Versuch, diese ‚natürliche Gotteserkenntnis' zu gewinnen, also in größerem Maßstab und aller Konkretheit dasselbe tun wie Paulus im 1. Kap. des Römerbriefes? ... Könnte man nicht die Rekapitulation des Glaubens über das eigene Existenzverständnis hinaus auf die ganze Geistesgeschichte ausdehnen und dieser ihr verborgenes Thema deuten?" (S. 101.) Diese Fragen aufwerfen heißt im Grunde: sie bejahen. Diem führt die Bejahung lediglich deshalb nicht durch, weil ihn 1. Kor. 8 hindert, d. h. die Rück-

griff auf die Schöpfung wie der auf das Gesetz positiv wertvoll. Aber das Verständnis der natürlichen Religion ändert sich je nach dem Vorwiegen des Schöpfungs- oder des Gesetzesgedankens [1]). Hier sei wenigstens ein Hinweis angefügt.

Der Schöpfungsgedanke hat im christlichen Glauben von jeher das Ja und Nein zur Welt gleichzeitig in Bewegung gesetzt. Er nimmt sowohl das mysterium tremendum wie das mysterium fascinans in sich auf, prägt sie aber um, indem er die darin waltende unmittelbare Natur- und Lebensbezogenheit in das Licht der christlichen Gottbezogenheit stellt, d. h. die „natürliche" Offenbarung von der geschichtlichen aus deutet. Dann sagt der Schöpfungsgedanke: die Welt ist nur Schöpfung, nicht Wesensausfluß Gottes, aber sie ist eben doch Schöpfung Gottes; sie bezeugt nicht nur durch ihre eherne Ordnung und ihre Unendlichkeit seine Majestät und Souveränität, sondern auch durch ihre Inhaltsfülle und Schönheit seine Güte und Weisheit, sie ist nicht nur der Weg zum Tode, sondern auch nach dem Falle „voll seiner Güter". Daher steht sie auch für den Christen stets zugleich unter dem Gericht und unter der Gnade; ja, das Gericht über die Schöpfung wird für den Glauben zum Mittel der Gnade. Allerdings hat die Theologie, weil sie statt der unmittelbaren Lebensbezogenheit Lehren im Auge hatte, den Schöpfungsgedanken religiös entmächtigt; sie verzerrte ihn zur theoretischen Lehre über den Anfang der Welt. Dagegen die praktische Frömmigkeit und daher die christliche Dichtung hat unter dem Eindruck der geschichtlichen wie der natürlichen Offenbarung seinen ursprünglichen, auf die gegenwärtige Wirklichkeit gerichteten Sinn

---

sicht auf die „Schwachen". Allein diese Rücksicht wird fälschlich herangezogen. Denn es handelt sich nicht um erlaubten oder unerlaubten Genuß, sondern um Wahrheit und theologische Pflicht. Diem würde das deutlicher sehen, wenn er statt der natürlichen Theologie, die als intellektueller Genuß gedeutet werden könnte, vielmehr die natürliche Religion ins Auge faßte. Dann erst wird die Frage ganz ernst.

1) Titius hat Recht, wenn er (s. oben S. 304) den Analogie-Charakter des Schöpfungsgedankens betont. Seine Bemerkung gilt auch für das „Gesetz". Beide Begriffe haben Anteil an der Bildlichkeit der religiösen Gedanken. Daher hat ihr Münzwert und ihre Analysierbarkeit sehr bestimmte Grenzen; es gilt stets, durch ihre Begrifflichkeit hindurch, die eben nicht „begriffen" werden kann, das eigentlich Gemeinte aufzuspüren.

bewahrt. Luther hat ihn, vor allem in der Erklärung des Kleinen Katechismus zum 1. Artikel, zum unverlierbaren Besitz des Protestantismus gemacht, und im Gesangbuch klingt er trotz der theologischen Verzerrungen mannigfach wieder. Heute beginnt die Theologie die wahre Bedeutung des Schöpfungsglaubens zu ahnen. Damit wird sie zugleich stärker als bisher auf den untrennbaren Zusammenhang der dogmatischen mit den ethischen und weltanschaulichen Fragen gewiesen. Vor allem auch die heute so brennende Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zu Volkstum und Staat, damit auch nach der rechten Gestaltung der empirischen Kirche, läßt sich nur in scharfer Durchleuchtung des Schöpfungsgedankens klären, und sie wieder hängt ab von der rechten Stellungnahme zur natürlichen Religion, d. h. vom Offenbarungsbegriff. Er tritt daher in den Vordergrund der Erörterung und scheidet die verschiedenen Gruppen der heutigen Theologie. Auf der einen Seite wird die Gefallenheit der Schöpfung so ausschließlich betont, daß Offenbarung innerhalb ihres empirischen Bestandes entweder überhaupt unmöglich erscheint oder ganz auf das Gesetz eingeschränkt und damit höchstens als Ursache des Gerichts verstanden wird. Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, daß durch überwiegende Betonung des positiven Moments im Schöpfungsgedanken die natürliche Offenbarung, d. h. auch die natürliche Religion, die bestimmende Macht wird und der geschichtlichen Offenbarung ihre radikal-kritische Bedeutung nimmt; für die Weltanschauung erwächst daraus die Gefahr des Naturalismus.

Gerade hier wird deutlich, wieviel daran liegt, das Verhältnis von Gesetz und Schöpfung richtig zu bestimmen. Alleinbetonung der Gefallenheit der Schöpfung und daher des Gesetzes ist weder biblisch noch lutherisch. Denn zum mindesten aus den Psalmen und aus Luthers Erklärung zum 1. Artikel weiß jeder evangelische Christ, daß wir von Gott trotz der Sünde in der Welt Güter empfangen — „des alles ich ihm zu danken und zu loben ... schuldig bin". Wir haben eine Erlebnis-, daher auch Gemüts- und Wertbeziehung zur Natur wie zu geschichtlichen Gestalten und Ereignissen, zu Volkstum und Staat, die sich in ihrer ganzen Art, also qualitativ, unmöglich vom bloßen Gesetz her verstehen läßt; und wir haben einen Reichtum, eine Mannigfaltigkeit der Gottesbegegnung im Wirklichen, für die der Begriff des Ge-

setzes quantitativ zu eng ist. Nur da, wo vom Gottesgedanken lediglich Ehre und Allmacht, von allen menschlichen Wirklichkeitsbeziehungen lediglich die sittliche bewußt wird, vermag zur Not das Gesetz für sich allein die Verbindung zwischen der geschichtlichen und der natürlichen Offenbarung, zwischen dem christlichen Glauben und der natürlichen Religion zu vollziehen. Seine Tugend ist weder die Tiefe noch die Weite, sondern die Strenge. Gewiß, wo es sich um bewußte Durchbrechung der Schranken handelt, mit denen der natürliche Mensch sich gegenüber dem „Jenseits" abzuschließen versucht, da spricht das Gewissen oder das sittliche Bewußtsein lauter, unüberhörbarer als etwa das theoretisch-metaphysische. Hier offenbart sich schon für den „natürlichen Menschen" das Unbedingte als Forderung und Gericht. Darum führt hier die „natürliche Religion" in Erschütterung und Bruch hinein, d. h. bis auf die Schwelle des christlichen Glaubens, und der Glaube erkennt hier am deutlichsten die natürliche Führung oder Erziehung auf Christum hin (Gal. 3, 28; Luthers Satz von der doppelten Erkenntnis Gottes, WA. 46, 664 ff.; Kants kategorischer Imperativ). Das Gesetz wird in der Vergebung zugleich bestätigt und überwunden. Die enge Verbindung von Gesetz und Evangelium bleibt das Wahrzeichen des christlichen Glaubens. Sie lehrt die idealistische Entdeckung des unbedingten Anspruchs an den Menschen und die idealistische Selbstkritik des Menschen in ihrem Herzschlag verstehen und für die christliche Weltanschauung fruchtbar machen. Das alles ist richtig. Und doch zeigt das Gesetz nur die eine Linie für das christliche Verständnis der natürlichen Religion. Wir müssen sie nach der Seite der inhaltlichen Lebensverbundenheit und der Wirklichkeitsweite unseres Glaubens ergänzen, indem wir Lebensverbundenheit und Wirklichkeitsfülle (die Schöpfung) in das Licht der neutestamentlichen Offenbarung stellen, d. h. sie zugleich grundsätzlich bejahen und in ihrem empirischen Zustand verneinen.

Gesetz und Schöpfung lassen sich nach alledem in keiner Weise aufeinander zurückführen oder durcheinander ersetzen. Im Bilde von Gen. 1 f. gesprochen: die Schöpfung ist das Werk der Hand Gottes, das Gesetz das Wort seines Mundes. Sie beziehen sich so eng aufeinander, daß keines ohne das andere verständlich wird; aber sie stehen, sofern die Schöpfung Quelle der uns an sich ziehenden Werte und das

Gesetz Quell der sie durchbrechenden, uns von ihnen ablösenden unbedingten Forderung ist, für den natürlichen Menschen und die natürliche Religion in einer Spannung, die den von beiden ergriffenen Menschen zerstören muß [1]). Dem christlichen Glauben wird die Einheit beider durch das erlösende Evangelium der Bibel verbürgt, das im Bilde der neuen Schöpfung sowohl das Gesetz wie die alte Schöpfung überbietet und erfüllt. Hier ist der Ansatz einer Weltanschauung, die alle Weiten und Tiefen der natürlichen Religion aufnimmt, aber ihr gegenüber doch ebenfalls neue Schöpfung bedeutet.

Natürliche Religion ist nach christlichem Urteil auf der einen Seite eingebettet in die Sündigkeit des natürlichen Lebens; sie kann von sich aus keinesfalls zum Vater Jesu Christi führen. Sie zeugt aber anderseits dem christlichen Glauben von dem geheimnisvollen Weltwirken des Gottes, der ihm in Jesus Christus begegnet, und erfährt im Erlebnis dieser Begegnung eine radikale Umprägung, die sie zu einem Bestandteil der neuen Schöpfung Gottes macht. Sie kann daher trotz ihres stets wieder „vorchristlichen" Ursprungs weder in den Herzen der Menschen ungestraft zerstört, noch von der Theologie ungestraft verleugnet werden. Es gilt für die heutige politisch bewegte, wie für jede frühere Zeit: der christliche Glaube ist nicht eine für sich bestehende Provinz des Gemüts, nicht eine in sich schwingende Zuständlichkeit, sondern eine von Jesus Christus ausgehende Dynamik, die verneinend und bejahend, revolutionierend und bauend in einem, das ganze Leben ergreift, auch das Leben, das in der nie ruhenden weltanschaulichen und sittlichen Auseinandersetzung mit dem Wirklichen waltet.

---

1) Günther Bornkamms Schrift „Gesetz und Schöpfung im Neuen Testament" (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1934; 28 S.) bringt in eindrücklicher Gedankenführung viel Wertvolles zu ihrem Thema bei. Aber auch sie schaut Gesetz und Schöpfung zu rasch ineinander. Indem sie bei der Schöpfung zu einseitig die „Ordnung" betont, die von Gottes ewiger Macht zeugt und für den ungehorsamen Menschen das Gericht bedeutet, vergißt sie, daß eine allseitige Entwicklung des neutestamentlichen Schöpfungsgedankens (der doch den so unendlich reichen alttestamentlichen in sich trägt) auch sein Verhältnis zum Gesetz umfassender beleuchten und auf die starke Spannung beider Gedanken hinführen müßte.

„Natürliche Theologie" im Katholizismus.

Von Professor D. Leonhard Fendt in Berlin.

1. Die Dinge der christlichen Theologie sind im Abendland soweit gediehen, daß man in sauberen Formalien von Lutherisch zu Kalvinistisch und von Lutherisch oder Kalvinistisch zu Römisch-Katholisch verhandeln, kämpfen, abschließen kann. Leider macht diese Wohlgeordnetheit der Theologie keinen Eindruck auf die Nichttheologen! Diese Nichttheologen haben noch den vortheologischen Ur-Instinkt, welcher in aller Rohheit immer gleich und bloß darauf aus ist: „Gibt es denn einen Gott? So einen Gott, wie die katholische, lutherische, kalvinistische Theologie ihn katholisch, lutherisch, kalvinistisch behandelt?" Und wenn auch die Theologen darob die Hand vor die Augen legen und wieder und wieder das Odi profanum volgus et arceo stammeln, der Ur-Instinkt wächst. Bald wird er die Seele des Abendlandes sein. Von Baeumler wie von Heim wird die Modernität Nietzsches in dieser Sache bezeugt.

Es ist nicht mehr die Zeit, jenem Ur-Instinkt entgegenzuhalten: „Die christliche Theologie besitzt in sich die einzig-richtige Antwort auf die Gottesfrage." Mag die christliche Theologie diese einzig-richtige Antwort besitzen — so ist es doch eine theologische Antwort. Und jede theologische Antwort geht schließlich doch darauf hinaus: „Die Kirche ist unfehlbar, darum ist mit ihrem Bestehen nun die Gottesfrage ein für allemal positiv entschieden." Denn ob man hier katholisch unter „Kirche" mehr auf den Papst und die Bischöfe sieht, oder protestantisch auf die Gemeinde der Wort- und Sakramentsgenossen, also auf die Bibel — das macht keinen Unterschied in dieser Frage. Immer ist die Rohheit des Ur-Instinkts verboten. Immer wird die Gottesfrage hineingenommen in den heiligen Bezirk. Immer gilt die Gottesfrage als Reservat der Theologie.

Gewiß sieht die Sache theologisch so aus: Wenn es sich um den wirklichen Gott handelt, so gibt es keinen „vortheologischen" Weg zu ihm, sondern er selbst muß sich kundtun. Und die Selbstkundtuung Gottes ist das Thema der Theologie. Darum kann nur theologisch auf die Frage nach Gott geantwortet werden. Diese Sätze

sind unwiderleglich. Und doch sind sie für Europa die Schule des Unglaubens geworden. Denn die Nichttheologen stehen bewußt oder unterbewußt auf dem Standpunkt: „Wenn Gott wirklich vorhanden ist, dann mag die ganze Theologie stimmen; aber wir möchten brennend gern zuerst wissen, ob Gott wirklich vorhanden sei!" Die Theologie kam demnach durch ihre eigene Exklusivität in den Winkel der Welt. Und es nützt weder ihr noch den Nichttheologen, wenn sie ihr Recht zu dieser Exklusivität — theologisch! — nachweist, alle Einwürfe dagegen als unverständig, antichristlich oder sonstwie verbrecherisch ausgibt. Jeder logisch Denkende wird der Theologie zugeben, daß sie nach ihren Prinzipien so urteilen müsse. Aber eben deshalb will man keine theologische Antwort.

Wir stehen darum vor der Tatsache, daß die Theologie völlig recht hat, wenn sie theologisch ist und bleibt und nicht mehr „vortheologisch" wird. Und daß die Nichttheologen in Hinsicht auf die Gottesfrage völlig unrecht haben. Und daß dennoch die Nichttheologen praktisch nicht anders können. Wäre nun die Theologie für Gott da, so könnte man diesen Zustand ertragen, wie man eine Eiszeit ertragen muß. Aber die Theologie ist für die Menschen da, für die Nichttheologen! Und sie kommt nicht heraus aus ihrer Hütte, wenigstens nicht dorthin, wo die Nichttheologen hören könnten. Ja, sie darf nicht dorthin kommen wollen, wenn sie nicht aufhören soll, Theologie zu sein. Wenn etwas erkannt und in den letzten Jahren herausgearbeitet wurde, so ist es das.

Die reformatorische Theologie des 16. Jahrh.s hatte diese Lage nicht um sich. Eine Neuschärfung des „Gott spricht" schlug in der katholischen Welt von damals ein wie heute eine längst gesuchte Erfindung auf technischem Gebiet. Aber im Zeitalter der Orthodoxie kam gerade durch die fortwährende Ausnützung der theologischen Macht allmählich das vortheologische Gestein ans Tageslicht. Man tadelt heute die Orthodoxie von damals, daß sie dem nicht gewachsen war. Aber sind wir dem gewachsen? War die „liberale" Theologie dem gewachsen? Man kann nur eines: entweder man bleibt Theologie, oder man wird etwas anderes. Ebenso Theologie bleiben als den Nichttheologen Fleisch von ihrem Fleisch werden — wie soll das möglich sein?

Darum ist es der höchsten Aufmerksamkeit der ganzen evangelisch-

protestantischen Theologie wert, daß die katholische Theologie behauptet, die Formel zu haben, nach welcher Theologie ganz Theologie bleibt und doch dem Vortheologischen schlechthin gerecht wird. Zweifellos ist es die Fanfare zum Kampf und Sieg der nächsten Zukunft. Je sauberer und selbstmächtiger unsere Theologie geworden ist, desto jenseitiger wurde sie allem Nichttheologischen. So entstand die neue Forderung. Wie sollen wir ihr gerecht werden? Aber die katholische Theologie behauptet durch einen einfachen Rückgriff auf ihre eigene Geschichte die Formel zu haben!

2. Man wird keinem tüchtigen Theologen katholischer Konfession unrecht tun, wenn man feststellt: das wichtigste katholische Buch der letzten 10 Jahre ist und bleibt des Jesuiten Erich Przywara Werk **Analogia entis** [1]). Das wichtigste deshalb, weil hier die Formel gesucht und gefunden wurde, nach welcher der Katholizismus, und er allein, in der Lage sein will, theologisch dem Vortheologischen gerecht zu werden und vortheologisch für das Theologische bereit zu sein. Das Buch ist zwar in einer Art theologisch-philosophischer „Stenographie" geschrieben, und nur manchmal bricht der Dichter, der Seher durch — aber das soll keinen protestantischen Theologen hindern, hier auf den wahrhaftigen Kampfplatz der Zukunft zu treten und mit Stiefeln durch das Geröll zu waten, bis hin zu dem Goliath.

Zwar gibt es ein katholisches Werk aus dem Jahre 1926, das dem von Przywara gewachsen ist; ich meine Karl Eschweilers „Die zwei Wege der neueren Theologie" — ein Buch, das in dem kommenden Kampf etwas zu sagen haben wird. Aber Przywara ist direkter auf diesen Kampf hin, er ist der Mann der „Formel", von der wir sprechen.

Diese Formel heißt **analogia entis**. Das klingt blechern, aber man hüte sich! Dieses blecherne Getön ist das Heil im zukünftigen Kampf, sagt uns Przywara; ist der Antichrist, sagt uns Karl Barth.

Zunächst lerne man die Grammatik dieser Sache. Nach dem scholastischen Sprachgebrauch gibt es eine **analogia nominum**; dabei haben z. B. zwei Personen den gleichen Namen, zwei Dinge die gleiche Bezeichnung. Der Grund hiefür kann eine **attributio mere extrinseca** sein; kann aber auch aus dem Sein der Personen oder Dinge stammen. Stammt der Grund der **attributio** aus dem Sein, so haben wir nicht

1) Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, München (1932), 170 S.

mehr eine analogia nominum, sondern eine analogia entis. Daß es auch darin wieder Stufen gibt, ist klar. So lautet analogia entis zwar eindeutig gegenüber der analogia nominum, aber nicht eindeutig in sich selbst. Was darum Przywara feierlich mit analogia entis auf den Thron erhebt, muß erst festgestellt werden. Der Begriff analogia entis tut es noch nicht.

Przywara stellt das von ihm gemeinte *ἀναλογίζεσθαι* in die Reihe des *λογίζεσθαι* und *διαλογίζεσθαι*, d. h. er redet von „seiner" Analogie als einem Besonderen gegenüber „Logik" und „Dialektik". Ihm handelt es sich um die Frage: Welches ist das formale Prinzip in jedem Metaphysik-Treiben? Antwortete man: „Reine Logik", so setzt man damit „Logik" als ein „wie Gott sein". „Denn sie ist geformt nach dem Ideal des göttlichen Wissens, das vom Einen (nämlich vom Sich) her alles begreift und darum die Fülle der Realität von ihrer Idee aus" (67). Antwortete man: „Dialektik im Sinne Platos (Kierkegaards!) — oder im Sinne des Aristoteles (Hegel!)", so ist man gewiß auf dem Boden des Kreatürlichen geblieben, aber in einem Taumel, nicht in einer Haltung, nämlich in einem stürmischen Hin und Her zwischen Aporie und Euporie. „‚Dialektik' ist an und für sich ‚kreatürlicher Realismus', aber im Taumel der Unerlöstheit zwischen trotzigem Sich-Abscheiden (in die eigene Nacht der Gegensätze) und leidenschaftlichem Verschmelzenwollen (als Sich-bemächtigen-wollen, nicht Sich-unterwerfen)" (68). Die rechte Antwort auf jene Frage nach dem formalen Prinzip eines jeden Metaphysik-Treibens (= der Metaphysik „überhaupt") kann also nicht mit „Logik" und „Dialektik" gegeben werden, auch nicht mit „logischer Dialektik" (so macht Hegel „die Dialektik zu einer Logik des Göttlichen"), auch nicht mit „dialektischer Logik" (so macht Heidegger „alle Wahrheit" nur zur „Bewegtheit der in sich autonomen Kreatur"), sondern mit „Analogie"! Analogie ist allein die Aufheberin jenes Gegensatzes zwischen dem Vorgehen „Reine Logik" und dem Vorgehen „Dialektik". „Analogie" heißt nämlich jenes Prinzip, welches „die Spannungs-Schwebe zwischen Bewußtsein und Sein" trifft („und nicht die Absolutheit einer Selbst-Identität von Bewußtsein oder Sein"!); welches „werdehaft in Rück- und Vor-beziehung verläuft (und nicht in Trennung selbstgenügsamer Einheiten", 7). „Analogie" ist jenes Prinzip,

welches aus dem „trotzigen Sich-abscheiden" (Heideggerscher Art) das „demütige Sich-unterscheiden" macht, und aus dem „leidenschaftlichen Verschmelzen-wollen" (Eckhartscher, Hegelscher Art) das „liebende Sich-übergeben"! Das formalste Grundverhältnis des λογίζεσθαι „reiner Logik" ist „Identität von Anfang zu Ende", — das des διαλογίζεσθαι der Dialektik hinwiederum „Identität im Widerspruch', — das des ἀναλογίζεσθαι der Analogie aber „Sichrichten im Gerichtetsein'" (69). Kurz, ἀναλογίζεσθαι heißt „kreatürliche Metaphysik" treiben.

Ist damit die „Methode" für jede Metaphysik errungen, so liegt in dieser „Methode" zugleich die Sache selbst. Denn jede Meta-noëtik wird von der Meta-ontik durchdrungen („Methode gewordenes Objekt", 7). Also ist analogia, nämlich analogia entis, auch der letzte Hintergrund des Seins, analogia entis die hintergründigste Seinsgerichtetheit.

Analogia entis inwiefern? Zwischen Gott und Geschöpf, Geschöpf und Gott! „Denn die Frage nach Gott und Geschöpf ist, wie wir sahen, die letzte Folgerichtigkeit der Frage nach Grund-Ziel-Sinn" (35). Alle Einseitigkeits-Metaphysik drängt auf Verabsolutierung, auf ein „absolutes" Ideal, ein „absolutes" Universal; so „ist deutlich, wie sie das Absolute in seinem besonderen In-sein im Geschöpflichen zu erfassen trachten" (35). Da die echte Metaphysik, die „kreatürliche Metaphysik", diese Verabsolutierungen am falschen Fleck richtigzustellen hat, so erreicht sie damit die Tatsache: Gott über dem Geschöpf und so Gott in dem Geschöpf („Gott über-in Geschöpf" sagt Przywara). Also liegt in dem Begriff echter Metaphysik von selbst eine theologia naturalis innen, bevor noch diese Metaphysik daran geht, eine theologia naturalis außen aufzurichten! (37). Die Absoluta der Metaphysik künden durch ihren Namen den Namen Gottes! Wir bleiben aber damit auf dem Boden der Philosophie. „Natürliche Theologie" ist Philosophie, nicht Theologie. Dafür kann man das Vatikanische Konzil anführen, welches für Philosophie und Theologie einen duplex ordo cognitionis non solum principio, sed obiecto distinctus, und propria principia, propria methodus statuiert. „Metaphysik als Philosophie bis zu Gott als positivem Grenzbegriff" formuliert Przywara (44).

Aber nun kommt das Staunenswerte! „Das Theologische als Entelechie der Metaphysik" (48). Noch deutlicher: „Insofern das Theolo-

gische zum mindesten als nicht-abweisbare Möglichkeit im Gott-Geschöpf-Verhältnis (des „Gott über Geschöpf") liegt, das den letzten Formgrund des Philosophischen (einer „kreatürlichen" Metaphysik) bildet — und insofern es darum als „Idee" in seiner Möglichkeit und als „Realität", wenn es besteht (d. h. „wenn" Gott spricht), den tatsächlichen letzten Form-Primat hat (wie wir sahen), — insofern hat es auch einen Form-Primat, der im ersten Schritt des Philosophischen wirksam ist und ihm darum sachlich vorausgeht" (47 f.). Wirkliche Metaphysik ist ja nur die „kreatürliche" Metaphysik; und die „kreatürliche" Metaphysik „steht Aug in Aug zur katholischen Theologie" (44). Ergo! Zudem: die katholische Theologie hat zwei Formalprinzipien; ein „noëtisches": Fides non destruit, sed supponit et perficit rationem; ein „ontisches": Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam. „Fides", „gratia", das ist Theologie! „Ratio", „natura", das ist Philosophie! Und das „Theologische" vernichtet keineswegs das „Philosophische" — und das bedeutet katholisch nach Przywara nur das Negative eines Positiven, und dieses Positive heißt: Das Theologische (fides und gratia) ist die „letzte Überformung zu Form-Vollendung (per-ficit) des Philosophischen (ratio und natura)" (45). So ist die „Eine Metaphysik" „vorläufig" als Philosophie, „endgültig" erst durch Theologie, „freilich ‚durch' Theologie, nicht ‚als' Theologie (weil bestehen bleibt, daß ihr Formal-Objekt das ‚soweit als' des Geschöpfes ist)" (45). Also den Form-Primat hat die theologische Metaphysik. Aber diese bezieht sich wieder zurück auf die eigentliche kirchliche Offenbarungs-Theologie („weil dort ihre principia ruhen")! Und damit gilt die Hierarchie: credere — intelligere — videre. Es ist ein intelligo, ut credam, weil ein credo, ut intelligam gilt (52). „Unsere theologische Metaphysik trägt darum in sich selber als bestimmenden Lebensgrund das Positiv-Kirchliche" (53).

Das alles aber nicht in organischer Verbundenheit, sondern in „völliger Ungeschuldetheit", in souveräner Freiheit von seiten Gottes! „Der Gehalt einer eigentlichen Theologie aber liegt völlig in der Freiheit Gottes, so wahr es eigentliche Theologie ist" (50). So bleibt Theologie wirklich Theologie, und Philosophie wirklich Philosophie, aber Gott hat es verfügt, daß „nicht ein Halb-Theologisches mit einem Halb-Philosophischen Kompromiß schließt, sondern unbekümmert echte

Theologie mit unbekümmert echter Philosophie im Einen Gott der Einen Wahrheit eins ist" (59); daß sie sich so durchdringen, „daß jede in das Wurzelhafte der andern eingreift, und die Gegenseitigkeit dieses Eingreifens doch gerade die gegenseitige Selbständigkeit nicht nur nicht antastet, sondern geradezu begründet" (59). So wie Augustinus „christlicher Platon" und Thomas „christlicher Aristoteles" ist, aber anderseits mit Betonung „christlicher Platon", „christlicher Aristoteles" (117).

Wiederum ist mit dem „Methodischen" mitten ins „Sachliche" gegriffen. So ist die Wirklichkeit in ihren letzten Hintergründen! „Die Potentialität des Geschöpflichen gegenüber Gott" besteht (86), die doch „kein Sichbemächtigen Gottes" ist. Weil (nach Thomas von Aquin) sich die Fülle „alles möglichen Was" auf das vielfache und unbegrenzt „abbildbare" Wesen Gottes zurückführt; und weil Er der Ursprung alles aus Ihm Entsprungenen ist, und doch unerschöpft und unerschöpfbar darüber hinaus ist! (88). „Alle solche ‚natürliche' Potentialität ist zuletzt boden-los in eine unbegrenzte Verfügbarkeit zu Gott hinein" (88). „Weil sie, material und formal, vom reinen Ist (Wahrheit usw.) her ist, trägt sie als solche schon den Atem dieser Positivität des reinen Ist" (88). Man nennt das die potentia oboedientialis der Kreatur; sie geht soweit, daß der Mensch ein naturale desiderium nach seinem über-natürlichen Ziele, der visio beatifica, hat[1])! Aber auch diese „fruchtbare Möglichkeit" ist nicht Funktion der Kreatur, sondern „freie Gabe von Oben, in kraft des Aufgerufenwerdens des Nichts der „Ohnmacht" zum „Dienst" — soweit freilich, daß die Kreaturen durch Gott zu causae secundae gemacht sind (93/95).

So steht die Sache der analogia entis zwischen Gott und Geschöpf schließlich an dem Punkte, daß von Gott und Geschöpf das Andersein in Gott und Geschöpf ausgesagt wird! Nur am Anfang steht die Tatsache, daß das geschöpfliche „ist" auf das göttliche „Ist" als seinen bestimmenden Urgrund weist; aber sofort weist dann das Geschöpfliche über sich hinaus, ontisch wie noëtisch, in die ganz andere Weise Gottes (96). „In allem, was über Gott und Geschöpf gemeinsam gesagt wird

1) Siehe den Exkurs bei Eschweiler über „Die Lehre des hl. Thomas vom desiderium naturale substantiae intellectualis in visionem essentiae divinae" S. 267 ff. ad 15.

(Sein, Wahr-Gut-Schön usw.), ist es nicht so, daß Gott und Geschöpf nun auf ein Gemeinsames bezogen wären ... Sondern es reduziert sich alles auf das letzte unreduzierbare Prius Gottes" (96). Deus semper maior (97). Das ist also „die Analogie der je größeren Unähnlichkeit" (97). Ihre drei Momente (97 f.): 1. Vorgelagertsein der positiven Beziehung, der „noch so großen Ähnlichkeit" (4. Lateran-Konzil); 2. das negative Andersein; 3. die Eigentümlichkeit des Geschöpflichen (= relative Eigenwirksamkeit) auf dem Hintergrund des Deus semper maior als der causae secundae. „Die communitas analogiae ist also das ‚Nichts' zum ‚Schöpfer aus dem Nichts'" (99).

So bejaht Przywara den Augustinus: „Daß das Geheimnis Gottes das Geschöpfliche zum Werkzeug Seiner Offenbarung habe" (123). So den Thomas: „Daß die perfectio im ex perfectione universi ein Doppelgesicht trägt: Durch die Züge einer scheinbar rational-natürlichen perfectio blickt immer wieder die übernatürliche des ‚vollendeten Gottesreiches', und umgekehrt spricht sich die perfectio des vollendeten Gottesreiches in der Gleichnis-Hülle rational-natürlicher perfectio aus" (127). Aber auch: Im „analogia entis" besagt das „entis" „eine solche Scheidung zwischen Gott und Geschöpf, daß auch keinerlei gemeinsames genus besteht, aber doch so, daß eben hierin das Radikal-Positive einer Einheit in der Wurzel sich kundtut" (148).

Und in dem Wort des Thomas: Fides catholica media via incedit (142) wird der Sieg der katholischen Theologie als der Primat-Inhaberin in der Einen Metaphysik (siehe oben!) Gericht über alles Nichtkatholische. Weil dem Nichtkatholischen das *ἀναλογίζεσθαι*, die analogia entis, die media via zwischen Kreatur-Einsamkeit und Versinkenwollen ins Göttliche fehlt, darum ist es entweder „Theopanismus" oder „Pantheismus". „Theopanismus" heißt: „Gott wird All" (41). „Pantheismus" heißt: „Das All wird Gott" (41). Hier ist immer und notwendig eine Vermischung von Theologie und Philosophie auf der Tagesordnung; entweder so, daß Theologie am Anfang steht und am Ende Philosophie, welche Theologie ist, und eine Theologie, welche Philosophie ist (Przywara fügt bei: „Es ist der besondere geschichtliche Fall des Reformatorischen", 41); oder so, „daß eine als absolut konzipierte Philosophie am Anfang steht" und am Ende ein „Mythos" (das nennt Przywara den Fall, bei welchem „jüdischer

Messianismus so oder so am Werk ist", nämlich Vergöttlichung des „Gesetzes", „Angewiesensein Gottes auf das Werk des Menschen" (42).

Man würde schließlich Przywara falsch verstehen, wenn man die ganze Angelegenheit der analogia entis als „die Formel des Kreatürlichen (und folgerichtig des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf" 152) ansähe; so wäre ja analogia entis „der absoluteste Ansatz einer absoluten Metaphysik: aus dem alles ableitbar wäre bis in die tiefsten theologischen Geheimnisse hinein" (152). Przywara aber will nichts anderes als einen „Ausdruck dafür", „wie im Ansatz des Denkens als Denkens die restloseste Potentialität des Kreatürlichen sich auswirkt (bis in die potentia oboedientialis hinein)" (152). Die Formel analogia entis „ist nicht Prinzip, in dem das Kreatürliche begriffen und darum handhabbar ist, sondern in dem es in seiner restlosen Potentialität unverkrampft schwingt". Die Eine Metaphysik leitet das All des Geschöpflichen nicht aus diesem Prinzip analogia entis ab, sondern die Metaphysik öffnet sich in diesem Prinzip zum All des Geschöpflichen! Diese Metaphysik sieht das All des Geschöpflichen zu Gott als seinem Ursprung und Sinnziel hin, „nicht weil sie in ihrem Prinzip das All von Gott aus begreift, sondern weil sie es durch ihr Offensein durch sich hindurch über sich hinaus zu Gott weisen erfährt" (152). Die Formel analogia entis ist Prinzip einer philosophisch-theologischen Metaphysik, „weil die Tiefe dieses Prinzips jene potentia oboedientialis ist, die zum Gott der Übernatur unmittelbar steht" (152). Kurz: analogia entis „nicht als ein Formales, aus dem Objekte sich ableiten, sondern als Formales der Bewegung zum Objekt hin" (153).

3. Es mögen die Sachkenner der philosophischen Probleme darüber urteilen, wieweit es Przywara gelungen ist, die Frage nach dem formalen Prinzip aller inhaltlichen Metaphysik zu beantworten. Und es mögen die Augustinus-Kenner und die Thomas-Kenner darüber zu Rate gehen, wieweit Przywara den Augustinus und den Thomas richtig erfaßt hat (aber den Eindruck hat unsereiner bei diesem Werke Przywaras, daß er damit dem wirklichen Thomas näher gekommen ist als je). Und es mögen die katholischen Theologen unter sich ausmachen, ob Przywaras Position, wie sie mit analogia entis beschrieben wird, die einzig tadellose katholische, ja die einzig mögliche

katholische ist. (W. Bange bringt in seinem Artikel „Formeinheit von Philosophie und Theologie?", Catholica 1934 Heft 1, Beachtenswertes dagegen vor.) Hier, für uns, liegt die Hauptsache darin, daß Przywara im Namen der katholischen Philosophie und Theologie (deren beider zum mindesten hervorragender Kenner und Könner er ist) unter Beweis stellt: 1. daß dem Ansatz der philosophischen Metaphysik eine „natürliche Theologie" innewohnt (so daß also Metaphysik in ihrem Fortgang „natürliche Theologie" im vollen Ausmaß treiben muß, wenn sie überhaupt Metaphysik sein und bleiben will); 2. daß es mit der philosophischen Metaphysik so steht, wenn sie eine „kreatürliche" ist, nämlich nicht schlechthin apriorisch und nicht schlechthin aposteriorisch, sondern hin- und zurücklaufend zur Wirklichkeit des Alls, noëtisch-ontisch plus ontisch-noëtisch; das bedeutet aber, daß „natürliche Theologie" in der Philosophie, in der Metaphysik deswegen einbegriffen ist und herauskommen muß, weil die Kreatur die potentia oboedientialis zu ihrem Schöpfer hin als Wesen in sich trägt; 3. daß diese „natürliche Theologie" ihre principia in der Offenbarungstheologie hat, — wie das Geschöpf seine potentia oboedientialis vom Schöpfer, von Gott; 4. daß die eigentliche Theologie, die Offenbarungstheologie, so ist und arbeitet, daß „natürliche Theologie" sein muß, — wie Gott sein Werk so tut, daß die Kreatur ein All von causae secundae ist (aber eben secundae, nicht primae!). Zusammengefaßt: Die Philosophie, speziell die Metaphysik ist so, daß es auf Theologie hinausgeht, und das ist „natürliche Theologie"; und die Offenbarungstheologie, Theologie im strengen Sinn, ist so, daß es auf Philosophie, Metaphysik hinausgeht, und das ist zutiefst „natürliche Theologie". Die Kreatur ist so, daß sie auf Gott hinweist, und das ist „natürliche Offenbarung"; und Gott, der Gott der Offenbarung, ist so, daß er die Kreatur zu sich hinbeugt, ihr den Atem seiner Positivität gibt, und das ist „natürliche Offenbarung". Strengste Theologie, strengste Philosophie — und doch Form-Einheit; Gott Er selbst und nichts Ihm gleich, ja alles wie Nichts vor Ihm — und doch das All der Geschöpfe durch Gottes Tat Aufbau-Material zur Übernatur! Nicht complexio oppositorum, sondern fides supponit et perficit rationem — weil gratia supponit et perficit naturam! Gott ein Schöpfer und Erlöser und Heiligender, darum!

Praktisch heißt das: der katholische Theologe muß im Radius seiner Theologie philosophisch werden; im Namen strengster Theologie tritt er auf den Platz, wo die Nichttheologen und Antitheologen stehen, und wird ihnen philosophisch gerecht; dem Ur-Instinkt und seiner Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz Gottes gibt er nicht die kirchliche Antwort, sondern Gleich zu Gleich, die vortheologische Antwort, die Außen-, nicht die Innen-Antwort — und verrät damit doch nicht die Theologie an die Nichttheologie, sondern ist der Theologie gehorsam auch hier! Der Nachdruck liegt darauf, daß er die echte Philosophie treibt am Platze, wo die Nichttheologen und Antitheologen stehen, und nicht bloß eine scheinbare Philosophie, also verkappte („getarnte") Theologie; und daß das alles nur gelingt, weil der Katholizismus das μέσον fand, die via media Gottes in seiner Schöpfung.

4. Großartig ist das auf jeden Fall. Und man muß schon zugeben: wenn der Katholizismus die unfehlbare, einzige, echte Gott-Welt-Richtung innezuhalten überzeugt ist, dann muß er so etwas Pompöses umhängen. Aber man kann es auch Karl Barth nachfühlen: „Da ist der Antichrist!"

Im Grunde hat man es hier weder mit Unfehlbarkeit noch auch mit dem Antichrist zu tun, sondern mit dem Vorteil, den der Katholizismus nun einmal davon hat, daß er in den Jahresringen seiner Vergangenheit heute noch denkt und fühlt, und daß er Gott dafür Dank weiß. Der Katholizismus sah in seinen Urtagen christliche Philosophen und christliche Philosophien, nämlich eine „natürliche Theologie" heidnischer Herkunft, aus dem Ausklang der antiken Philosophie aufgebaut und doch eng zusammengeschweißt mit dem Offenbarungsgute. Und der Katholizismus sah wiederum auf der Höhe des Mittelalters platonische und aristotelische Philosophie einer echten Offenbarungstheologie dienen und diese Offenbarungstheologie sich platonisch oder aristotelisch explizieren. So liegt dem Katholizismus freilich eine ganz bestimmte philosophische Haltung im Blute, nämlich jene Haltung, welche auch philosophisch „zu Gott" ist. So sehr liegt dem Katholizismus diese Haltung im Blute, daß er sie für echteste Nur-Philosophie ansieht und aus dem Staunen nicht herauskommt, wie doch die wahre Nur-Philosophie

dem Offenbarungsgut zugeneigt, das Offenbarungsgut der wahren Nur-Philosophie zugeneigt, Philosophie zur Theologie hin, Theologie zur Philosophie hin ist, die Eine philosophische Metaphysik „natürliche Theologie" wird, die Gottwirklichkeit im All der Geschöpfe findend. Aber im Grunde ist es doch geschichtlich so gekommen! Die geschichtliche Zusammenkunft zwischen dem Ausklang antiker Philosophie und dem Offenbarungschristentum, zwischen mittelalterlich gesehenem Platonismus und Aristotelismus und der mittelalterlichen Offenbarungstheologie, diese geschichtliche Zusammenkunft wirkt sich bis heute aus. Natürlich wird der Katholik sagen: „Und das war Gottes Wille." Aber diese Behauptung ist zwar als dankbarer Aufblick zum Gott der Offenbarung erträglich, hingegen im übrigen ohne jede Hieb- und Stichfestigkeit. Angesichts der Sachlage läßt sich nicht mehr feststellen, als daß durch jenes geschichtliche Zusammentreffen zwischen Philosophie der Antike und christlicher Theologie beide „auf einander hin" gestaltet wurden. Und daß der Katholizismus bis in die Neuscholastik hinein in jene Erbmasse antiker Philosophie (welche auf die christliche Offenbarungstheologie hin gewendet wurde) das Passende aus aller Philosophie eintrug und so den philosophischen Charakter der „natürlichen Theologie" dauernd festhielt und verstärkte.

Auch Przywara merkt (80), daß in dieser Philosophie das „Göttliche", welches Aristoteles erkannte, nur seinem „Formalen" nach übernommen ist, daß aber die Realität, die diesem „Formalen" innerhalb dieser Philosophie nun einhaftet, aus dem christlichen Offenbarungsgut stammt! „Dieses Übereinstimmen ist nicht unvereinbar mit der schärfsten Divergenz im Materialen: der Götzenwelt des Heiden und dem Einen Dreipersönlichen Gott des Katholiken." Hier sieht man die historische Naht, und zwar gerade im Hauptthema.

Ein anderes weist in die gleiche Richtung. Gottlieb Söhngen [1]) will, daß, was die deutschen scholastischen Theologen mit analogia entis pflegen, als analogia fidei zu pflegen sei! Die analogia entis, welche die deutschen scholastischen Theologen meinen, muß ja doch nach Söhngen von der analogia fidei her aufgebaut werden, wenn sie das sein soll, was sie zu sein vorgibt. „Glaubens-Analogie" gibt also den Ausschlag! Denn „Glaubens-Analogie" (in diesem

1) Catholica 1934 3. Heft, S. 113 ff.

Sinn, nicht im exegetischen!) weist auf einen ordo essendi hin, der im Glauben, in diesem katholischen Glauben, vorhanden ist. Vom reformatorischen Glauben her wäre ein ganz anderer ordo essendi gegeben! Söhngen ist z. B. überzeugt, daß von Luthers simul peccator — simul justus her nur eine analogia per denominationem mere extrinsecam zu erreichen wäre (S. 125—133). Es ist also die historische Lage jener Einen Metaphysik (immer auf das katholische Dogma hin!), welche ihre Eigenart schuf! „Das ist in der Tat auch das katholische Anliegen bei ihrer theologia naturalis, nicht Vernunft und Verantwortlichkeit des Menschen rein um ihrer selbst willen, sondern letzthin um des Glaubens und der Gnade willen zu retten. In der Theologie fällt die endgültige Entscheidung über den Begriff und Sinn der natura und das Recht einer theologia naturalis von der fides und gratia her" (Söhngen S. 118). Das ist deutlich. Aber sofort wird dennoch beigefügt: „Was aber gerade nicht heißen soll und auch nicht heißt, daß eine theologia naturalis nur als ‚Philosophie aus dem Glauben' möglich und sinnvoll wäre."

Damit ist aber Grund genug vorhanden gegen die katholische, besonders gegen die Przywarasche These: die Eine Metaphysik sei echte Philosophie, Nur-Philosophie! Die theologia naturalis sei echte Philosophie, Nur-Philosophie! Vielmehr handelt es sich bei der Einen Metaphysik, bei der theologia naturalis Przywaras (und des Katholizismus überhaupt) um eine möglichst philosophische Gehorsamstat gegenüber dem eindeutigen Kommando der Offenbarungstheologie katholischer Prägung! Also doch um „getarnte Theologie"; aber durch lange Zeiten und Schicksale und tüchtigste Denker wurde diese „Tarnung" optima fide und wie aus dem Boden gewachsen. So hat diese Eine Metaphysik und diese theologia naturalis nur so viel Schlagkraft, als die katholische Offenbarungstheologie zu Recht besteht. Über den wirklichen Gott im All der Geschöpfe weiß auch der philosophierende Katholik nur das, was dieser Gott selbst geoffenbart hat. Hält sich der philosophierende Katholik an diese Offenbarung, so findet er nachträglich gewiß Hinweise auf das Dasein Gottes auch im All der Geschöpfe (aber auch Gegen-Hinweise!). Daß aber Plato, daß Aristoteles etwa, daß die Menschheit vor der Offenbarung auf diese Hinweise stieß, das kann kein Exempel

für katholische Philosophen abgeben, wenn doch nur ein „Formales" herauskam, das ins Heidentum fiel, und das erst mit dem „Materialen" der Offenbarung erfüllt ein Gesicht hat.

5. So hat denn auch der Katholizismus für den Ur-Instinkt und seine „rohe" Frage nur die „kirchliche Antwort". Er gibt sie aber in forma philosophiae. Und er hält ehrlich dafür, es sei wirklich echt philosophisch geantwortet. Es ist aber klar, daß damit die Situation um kein Haar geändert wird. Dann steht der Katholizismus vor derselben urtiefen Verlegenheit wie der Protestantismus: Die Theologie rein halten — und doch vortheologisch zu Nichttheologen und Antitheologen reden! Beides ist de necessitate salutis — das eine von oben nach unten, das andere von unten nach oben. Solange nicht beides geschieht, hören die Versuche nicht auf, die „reine Theologie" verändern oder abschaffen zu wollen, damit endlich die Nichttheologen und Antitheologen ihre außertheologische Antwort bekommen. Solange hört auch die Weltmeinung nicht auf zu besagen, daß zwar die Theologie allerorten vielerlei von Gott rede, daß aber immer noch nicht gewisser gemacht sei, es gebe einen Gott, als es zu Zeiten der Sumerer oder der Wikinger gewesen sei. Die „reine Theologie" kann die Bestrebungen außertheologischen Suchens nach der Antwort auf die Gottesfrage nicht verbieten; was sie verbieten kann und muß, ist eine Verwechselung dieser Arbeit mit der Offenbarungstheologie und eine Vermengung damit. Denn weder das Vorhandensein außertheologischer Antwort noch das Nichtvorhandensein ändert das geringste an der Tatsache und an der Durchschlagskraft der Offenbarung Gottes, und demnach an der reinen Theologie. Aber freilich wäre durch das Vorhandensein außertheologischer Antwort jene „Gegentradition" der Nichttheologen und Antitheologen erschüttert, die sie vom „äußeren Hören", externis auribus audire, so gründlich abbrachte und abbringt, daß Offenbarung für die große Welt einfach nicht vorhanden ist.

So wird wohl ein „echtes Anliegen", wie man heute sagt, in der Tatsache liegen, daß die katholische Linie des Christentums immer auf Philosophie, echte Philosophie, aus war. Der Unterschied zwischen dem Katholizismus und uns in dieser Angelegenheit müßte dann nicht sein: „Dort theologia naturalis — hier nicht", sondern viel-

mehr: „Dort theologia naturalis als dem Anspruch nach echte Philosophie und doch nur durch Offenbarungstheologie — hier theologia naturalis als Versuch echter Philosophie im strengsten Abstand von der Offenbarungstheologie." Eine ganz andere Frage wäre dann die heute viel verhandelte, ob eine und welche „theologia naturalis" etwa aus unserem sola fide entspringe! (Hier hieße dann das Prinzip nicht mehr „echte Philosophie", sondern analogia fidei.)

Spekulation, Erkenntniskritik und christliche Metaphysik.

Von Dr. Erwin Reisner in Hermannstadt (Sibiu), Rumänien.

1. In seinen kritischen Bemerkungen zu Kants Antinomien der reinen Vernunft stellt Schopenhauer die Behauptung auf, daß von den dort erbrachten acht Beweisen nur jene vier, welche die Evidenz der Antithesen darzulegen suchen, den Denkgesetzen entsprechen und also tatsächlich Beweiskraft haben, während die Beweise für die vier Thesen einer unbestechlichen Analyse nicht standhalten können: „Nur die Behauptungen der Antithesen beruhen wirklich auf den Formen unseres Erkenntnisvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den notwendigen, a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen. Ihre Beweise allein sind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweise der Thesen keinen anderen als subjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, dessen Einbildungskraft bei einem unendlichen regressus ermüdet und daher demselben durch willkürliche Voraussetzungen, die sie bestens zu beschönigen sucht, ein Ende macht, und dessen Urteilskraft noch überdies durch früh und fest eingeprägte Vorurteile an dieser Stelle gelähmt ist. Dieserwegen ist der Beweis für die Thesis in allen vier Widerstreiten überall nur ein Sophisma . . ." (Werke[3] 1859, I 585).

Die Antithesen der vier Antinomien des kosmologischen Denkens behaupten bekanntlich einen regressus ad infinitum und demgemäß

die räumliche und zeitliche Unbegrenztheit der Welt sowie die durchgängige Geltung des strengen Kausalitätsgesetzes, wohingegen die Thesen einen solchen regressus bestreiten und sich für die Endlichkeit oder richtiger Abschließbarkeit der raum-zeitlichen Totalität bzw. für die Annahme eines Freiheits-Gesetzes neben dem Kausalitätsgesetz entscheiden. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß die Kritik Schopenhauers, soweit sie sich auf die rein logische Beweiskraft bezieht, unanfechtbar ist; denn was von Kant in den Thesen ausgesagt wird, hat gar keinen logischen oder rationalwissenschaftlichen, sondern metaphysischen Charakter, weshalb hier das logische Beweisverfahren von vornherein unangebracht erscheint. Damit ist aber natürlich über den Wahrheitsgehalt der Thesen noch längst nicht der Stab gebrochen, und Schopenhauer urteilt mindestens vorschnell, wenn er in den zitierten Sätzen von der „Schwäche des vernünftelnden Individuums", von „willkürlichen Voraussetzungen", Vorurteilen u. dgl. redet. Das eigentliche Ergebnis der ganzen Antinomik ist die unzweifelhaft richtige Feststellung, daß es angesichts der kosmologischen Grundprobleme zwei einander ausschließende Standpunkte gibt, nämlich den rationalen, der die objektive Wirklichkeit restlos dem Kausalitätsprinzip und überhaupt den Verstandeskategorien unterwirft, und den metaphysischen, der diese Wirklichkeit unter den Kategorien der Totalität und der Freiheit, d. h. mit anderen Worten, der Persönlichkeit und des Willens zwar nicht zu begreifen, aber zu verstehen sucht.

Die landläufige Definition für „Metaphysik", wie man sie auch heute noch in den meisten Nachschlagewerken findet, lautet ungefähr: Wissenschaft vom Übersinnlichen oder vom Überempirischen. Metaphysik wird als ein besonderes Gegenstandsgebiet, als eine besondere philosophische Disziplin neben anderen, etwa neben der Erkenntnistheorie, der Ethik, der Logik, der Ästhetik usw. gefaßt. Diese Definition ist aber falsch in der Wurzel. Der echte Metaphysiker kennt überhaupt kein nicht-metaphysisches Problem, er ist nicht deshalb Metaphysiker, weil er sich auf irgendein abgrenzbares Gebiet beschränkt, sondern weil sein ganzes Denken in metaphysischen Bahnen läuft. Für ihn sind Metaphysik und Philosophie identische Begriffe. Er hat, das allein ist es, was ihn kennzeichnet, ein vom rationalen verschie-

denes Erklärungsprinzip. Die rationale Wissenschaft wie auch die rein rationale Philosophie erklärt mit Hilfe der logischen Kausalreihe jede Einzelheit als das Bedingte einer Bedingung, die Metaphysik hingegen erklärt aus Freiheit und Willen. Natürlich bleiben davon auch die Grenzen des Gegenstandsgebietes nicht vollkommen unbeeinflußt. Ein göttliches oder dämonisches Wesen etwa kann niemals Objekt der rationalen Wissenschaft werden, wenigstens nicht, solange es als faktische Realität seinem Persönlichkeitscharakter nach anerkannt und nicht einfach psychologisch fort-erklärt wird. Aber diese Erweiterung oder Verengung des Gebietes ist für das Wesen sowohl des rationalen wie des metaphysischen Denkens durchaus irrelevant.

Dem Rationalisten stellt sich die Wirklichkeit dar als der zeitlich wie räumlich unabschließbare Komplex kausal bedingter Sachen. Die Welt löst sich ihm zuletzt in ein bloßes Netz von Relationen auf, in dem das, was wir füglich Realität nennen dürfen, überhaupt keinen Platz mehr hat, und das heißt: die Wirklichkeit ist schließlich gar nichts weiter als der leere unendliche Raum und die leere unendliche Zeit selbst, also das Nichts. Natürlich stößt sich der Rationalist immer wieder an dem Realen, aber das ändert doch nichts an der Tatsache, daß sein denkerisches Gestalten darauf gerichtet ist, alles noch irgendwie Massive aufzulösen, und daß Erkennen für ihn mit dem Gelingen dieser Auflösung zusammenfällt. Der rationalistische Wille zum objektiven Nichts muß jedoch sein subjektives Korrelat haben. Jedes Ziel, das der Mensch verfolgt, muß ihm aus irgendeinem Grund erstrebenswert erscheinen, und zwar erstrebenswert im Hinblick auf sein eigenes Ich. Was also kann den Willen veranlassen, die objektive Wirklichkeit denkerisch in ein Nichts, in ein bloßes Netz von Beziehungen aufzulösen? Offenbar nur der eine Wunsch, innerhalb dieser Wirklichkeit Alleinherrscher zu bleiben. In dem gleichen Akt, in dem das Subjekt sich selbst autonom setzt, setzt es das Objektive heteronom. Die Außenwelt soll vorgestellt werden als das Reich der durchgängigen Bedingtheit und Unfreiheit im Gegensatz zu dem unbedingten und schrankenlos freien Ich. Rationales Denken ist demnach autonomes Denken, das eben als solches

in den Kategorien der Heteronomie denkt und diese Kategorien, wie wir mit Kant sagen können, der Erfahrungswelt vorschreibt. Unter dem „Naturgesetz" verstehen wir so die Ordnung des erkannten Objektiven, die dem als autonom vorausgesetzten Subjekt entspricht, die Ordnung der Unfreiheit und raum-zeitlichen Verlorenheit als Gegenüber eines sich als absolut freie Totalität fassenden Ich, die Ordnung des Todes als Gegenüber der Ordnung des Lebens. Dem selbstgesetzlichen Hier und Jetzt des Erkennenden entspricht das fremdgesetzliche Dort und Einst des Erkannten. Daher ist naturgesetzlich bestimmt, was sich in den Formen der Kausalität, der zeitlichen und räumlichen Unendlichkeit begreifen läßt. Wie das Ich seinen Grund in sich hat, so muß ihn das begriffene Nicht-Ich außer sich haben, und da dieser Grund abermals in die objektive Sphäre fällt, so ergibt sich jener regressus ad infinitum, wie er uns in den Antithesen der Antinomien entgegentritt.

Wir haben früher gesagt, die Metaphsik sei gekennzeichnet durch ein besonderes Erklärungsprinzip, das wir in Freiheit und Wille zu finden meinten. Wie der Rationalist die Wirklichkeit als Nicht-Ich, so betrachtet sie der Metaphysiker als Auch-Ich oder als Du, als lebendiges, freies und willensbegabtes Wesen oder als eine harmonische Gemeinschaft solcher Wesen. Das metaphysische Denken in seiner Reinheit ist weder autonom noch heteronom, es kennt den Nomos im strengen Sinn überhaupt nicht. Der echte Metaphysiker reflektiert nicht auf sein eigenes Selbst, sondern ist dem Gegenstand voll zugewandt. Streng genommen läßt sich hier gar nicht so wie im Fall des rationalen autonomen Denkens von einem Erklärungsprinzip sprechen; denn ein Erklärungsprinzip steht ja immer dem Erklärenden zur Verfügung, wird auf die Wirklichkeit angewendet bzw. ihr vorgeschrieben. Über den Willen und die Freiheit des Erkannten aber hat der Erkennende gerade keine Verfügungsgewalt, sie sind keine Kategorien, keine Verstandes- oder Anschauungsformen, mit denen wir aus einem Noumenon ein Phänomenon machen, sondern ausdrücklich Wesensmerkmale der noumenalen Wirklichkeit selbst. Metaphysisches Denken ist sonach noumenales und nicht, wie das rationale, phänomenales Denken. Hier liegt der grundsätzliche Unterschied. Der Metaphysiker erklärt ja eigentlich gar nicht die Welt —

diese Auffassung von Metaphysik beruht auf einem grundsätzlichen Mißverständnis —, *er läßt vielmehr die Welt sich selbst erklären*, er *vernimmt* nur und gibt Vernommenes wieder. Die Dinge erzählen ihm was sie sind, und er antwortet gleichsam auf ihre Anrede. Daraus folgt, daß eine Philosophie um so mehr Metaphysik ist, je wirklichkeitsnäher sie ist, je mehr Achtung sie vor der Wirklichkeit hat, und Achtung kann man eben nur vor *Personen* und nicht vor Sachen haben. In ihrer letzten Tiefe ist Metaphysik immer *Gotteserkenntnis*, nämlich Verstehen des Wesens und des Sinnes der Wirklichkeit, der *Schöpfung* aus dem freien Willen des Schöpfers, Verständnis der Welt aus dem „Es werde!" Hier wird alles Existieren als *Existenz*, d. h. als Hervortreten Gottes offenbar, ist alles gleichsam dem göttlichen Organismus einverleibt, so daß für Kausalität kein Raum bleibt. Was aus Freiheit kommt, ist auch an sich frei, was Geschöpf eines Willens ist, hat auch selbst Willen. Im Reich der Freiheit gibt es keine Bedingtheit und keine Heteronomie, gibt es keine toten Sachen, die von außen gestoßen werden.

Wie früher, so fragen wir auch jetzt nach der subjektiven Voraussetzung. Die Voraussetzung des rationalen Denkens ist, wie gezeigt wurde, der Wille zur Selbstherrlichkeit, die Voraussetzung des metaphysischen Denkens hingegen ist die *Liebe*, nämlich das schrankenlose Von-sich-Absehen und Auf-das-Andere-Hinsehen des Erkennenden. Und so erweist sich das erkenntnistheoretische Problem im Tiefsten als ein ethisches. Nur wer liebt, erkennt die Wahrheit, dringt in das Wesen der Dinge ein, wie er umgekehrt diese in sich eindringen läßt und von ihnen erkannt wird. Das autonome Denken bleibt ein einseitiger und einsamer Akt, dem sich das Andere und mit ihm die Wahrheit entzieht, so daß am Ende nur die leeren Verstandesformen allein übrig bleiben. Das metaphysische Denken hingegen ist zweiseitig, hier lassen sich Erkennen und Erkanntwerden nicht voneinander trennen, und eben deshalb muß alle Metaphysik dem unverständlich erscheinen, der mit seiner einseitigen autonomen Vernunft an sie heranzukommen und ihre Ergebnisse zu rekonstruieren sucht. Die ewig monologisierende Ratio hat kein Ohr für den metaphysischen Dialog.

2. Weil alle wahre Metaphysik aus Liebe kommt, fallen in ihr *Logos und Ethos in Eines zusammen*. Der metaphysische Logos ist ein ethischer Logos und das metaphysische Ethos ein logisches Ethos. Wie dieser Logos und dieses Ethos beschaffen sind, kann hier nicht näher definiert werden, jedenfalls anders als der Logos und das Ethos der kantischen Philosophie, die zwischen beiden eine unübersteigliche Schranke aufrichtet. Der Metaphysiker steht seinem Gegenstand niemals mit objektiver Teilnahmslosigkeit gegenüber wie etwa der wissenschaftliche Forscher. Das autonome Denken hält sich in den engen Grenzen des Theoretischen, im Metaphysischen jedoch fließen Theorie und Praxis ineinander, sind theoretische und praktische Vernunft, Erkennen und ethische Haltung ein und dasselbe. Nur hier kommt der Logos überhaupt zu sich selbst, ebenso wie auch umgekehrt nur das logisch erfüllte Ethos im Vollsinn des Begriffes ethisch ist. Nach Kant hat die praktische Vernunft ihren eigenen Logos, der sich dem theoretischen Denken entzieht und nur dem Wollen und Handeln erschließt. So aber ist das Verhältnis viel zu harmlos dargestellt, der unlösliche Zusammenhang von ethischem und theoretischem Verhalten wird übersehen und verkannt, daß allein schon die *bloße Fähigkeit* sich der Wirklichkeit gegenüber rein theoretisch einzustellen, eine Verkürzung der ethischen Potenz bedeutet, weil der reflektierende Mensch eben der ist, der seinen Gegenstand gar nicht in der Form zu sehen vermag, auf die sich allein ein vollwertiges logisch-ethisches Wollen beziehen könnte. Wo der Logos rein autonom und deshalb monologisch bleibt, wird auch die praktische Vernunft, obwohl sie ihrem Wesen nach auf ein persönliches Gegenüber tendiert, aus der Autonomie verstanden, findet so aus der Einsamkeit des Subjektes nicht heraus und endet schließlich in einer abstrakten Pflichtmoral, die sich darauf beschränkt, das gleiche Ich, das auf theoretischem Gebiet, indem es seine Verstandesformen der Wirklichkeit vorschreibt, sich selbst bejaht, restlos zu verneinen. Die kantische Ethik ist also genau besehen das kategorische Nein zum Erkenntnissubjekt der theoretischen Vernunft. In dieser wechselseitigen Aufhebung jedoch bleiben Ethos und Logos gleich erfüllungslos. Beiden fehlt das Wesentliche, nämlich das frei wollende Du, das allein würdiger Gegenstand sowohl der Erkenntnis wie auch des ethischen Verhaltens sein kann.

Trotzdem besteht die Erkenntniskritik Kants zu Recht, sofern sie sich gegen eine Metaphysik richtet, die sich selbst als rein theoretisches Anliegen begreifen möchte. Sobald auf der Seite des Metaphysikers das theoretische Interesse den Ausschlag gibt oder auch nur überwiegt, ist seine Metaphysik gar nicht mehr Metaphysik im eigentlichen Sinn, sondern Spekulation, d. h. hier wird versucht, mit den Mitteln der autonomen monologischen Vernunft den Bereich des Dialogischen zu bewältigen. Die autonome Vernunft aber vermag tatsächlich nur in den Kategorien der Ratio zu denken und demnach niemals Noumena, sondern immer nur Phänomena aufzufinden. Was sie erspekuliert, muß sich einer ehrlichen Kritik als bloßes Scheingebilde enthüllen. Die Kritik Kants besagt im Grunde nur: Wenn du auf dein isoliertes und reflektiertes autonomes Ich nicht verzichten, wenn du dich selbst nicht liebend an die Wirklichkeit verschenken kannst, dann verzichte auf die Wahrheit dieser Wirklichkeit, verzichte darauf, daß sie sich an dich verschenkt. Die Erkenntniskritik hat somit ein ethisches Grundmotiv, ja man könnte vielleicht sogar sagen, daß auch bei Kant zuletzt Ethos und Logos zusammenfallen, aber allerdings in einem rein negativen Verstand. Und Kant selbst hat diese Negativität zweifellos nicht bemerkt. Er war noch viel zu sehr Aufklärer, um der theoretischen Vernunft die Dignität eines durchaus positiven Vermögens abzusprechen. Er kennt im Grunde gar keine andere Möglichkeit als die rein rationale, und so muß er von seinem Standpunkt aus jede Metaphysik überhaupt als Spekulation verwerfen, geradeso wie er jede Liebe als bloße „Neigung" verworfen hat. Kant geht von der Voraussetzung aus, daß es nur das autonome Denken, nur den vom Ethos abgelösten und deshalb verkümmerten Logos gibt, und so bewertet er diesen naturgemäß positiv.

Wenn wir das Recht der Metaphysik anerkennen und sogar das metaphysische Erkennen dem rationalen entschieden überordnen, so heißt das aber natürlich noch lange nicht, daß wir selbst die Fähigkeit hätten, nach Belieben aus Rationalisten Metaphysiker zu werden. Zum Rationalismus gehört immer nur einer, zur Metaphysik aber gehören zwei, und der Zweite steht uns nicht zur Verfügung. Solange wir also die einsamen Denker bleiben, die wir sind, kommen

wir über die kantische Erkenntniskritik nicht hinweg, müssen wir uns sagen lassen, daß jeder Versuch, zum Noumenon vorzudringen, zu einer falschen und im üblen Sinn spekulativen Metaphysik führt.

Die primitivste Art falscher Metaphysik ist der materialistische Rationalismus, wie er in der Aufklärungszeit und später in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herrschte. Hier wird einfach das Objekt des autonomen Denkens selbst, also das Phänomenon für das Noumenon gehalten. Einem solchen Denken erscheint die Welt in ihrer durchgängigen Rationalität problemlos. Mit Spekulation hat diese „Metaphysik" freilich nichts zu tun; denn von Spekulation reden wir erst dort, wo der Philosoph, sei es auf welche Weise immer, eine gewisse Ahnung von der Beschaffenheit des metaphysischen Gegenstandes hat, wenn also der spekulierende Verstand Totalität und Freiheit nicht in Kausalität aufzulösen, sondern *als solche* mit den Mitteln der Kausalität zu erklären sucht. Das scheint zunächst ein recht harmloser Mißgriff zu sein, kaum viel mehr als eine Art philosophischer Geschmacklosigkeit oder ein Irrtum, der auf mangelhafter Schulung des logischen Denkens beruht. Spekulation in diesem Sinn sind ja auch die von Schopenhauer mit Recht angefochtenen Beweise Kants zu den Thesen der vier kosmologischen Antinomien. Allein, wenn wir etwas tiefer zusehen, so wird uns nicht entgehen, daß sich bereits in diesen relativ harmlosen Formen der Spekulation eine gewisse ethisch zu bewertende Fragwürdigkeit verbirgt, wie ja überhaupt infolge des ursprünglichen Zusammenhanges von Logos und Ethos keine einzige logische Verfehlung ethisch vollkommen irrelevant ist. Der spekulierende Mensch will sich, das ist der geheime Sinn seines Beginnens, der objektiven Freiheit bemächtigen, er will zuletzt Gott selbst denkerisch beherrschen, er will, ohne auf seine eigene Autonomie zu verzichten, den Nomos des Du erschließen. Der Spekulant beschwört gleichsam mit den Mitteln der theoretischen Vernunft, des Intellektes das Transzendente. Aber der Gott, der auf eine Beschwörung hin erscheint, ist immer der *Teufel*, der Lügengeist, ein Wesen, das an sich selbst genau so zweideutig schillert wie das autonome metaphysische Denken. Es besteht sonach eine auffallende Verwandtschaft zwischen Spekulation und Magie, und der Gottesdienst, dem sich der Spekulant angeblich weiht, ist in Wahr-

heit Dämonendienst, ja man könnte geradezu von philosophischer Zauberei sprechen. In der scholastischen Theologie wird zwischen miraculum und prodigium unterschieden. Unter dem miraculum versteht man ein heiliges Wunder aus der Kraft Gottes, unter dem prodigium hingegen ein Zauberstück aus der Kraft Satans. Und wie das Wunder zur Zauberei, so verhält sich eben auch die echte Metaphysik zur falschen, zur Spekulation. Freilich läßt sich hier kein absolut scharfer Trennungsstrich ziehen. Fast in allen überlieferten metaphysischen Systemen fließen Wunder und Magie ineinander über, so daß schon ein außerordentlich feiner philosophischer Instinkt erforderlich ist, wenn man unterscheiden will, welche Positionen sich jeweils das autonome Denken erspekuliert hat und welche die reine Wiedergabe einer tatsächlich vernommenen Wahrheit sind. Oft wird auch nur die theoretische Vernunft nachträglich das Vernommene vor sich selbst zu rechtfertigen suchen, so daß die These an sich wahr und nur der Beweis falsch ist. Ähnlich verhält es sich etwa mit dem ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury. Jedenfalls dürfen wir sagen, daß der Mensch, der nicht mehr im Paradies lebt, den Anspruch auf Autonomie niemals vollkommen abzulegen vermag, weshalb jede, auch die beste Metaphysik mindestens spekulativ verdorben ist, und zwar um so verdorbener, je rationalistischer und subjektivistischer sich der allgemeine Geist der betreffenden Epoche präsentiert, mit anderen Worten, *je näher diese unserem eigenen Jetzt liegt*; denn im Jetzt erreicht der Subjektivismus stets seinen Kulminationspunkt, das Jetzt ist die Zeitform des autonomen Ich.

Es ist der heimliche Wunsch eines jeden, auch des denkenden und forschenden Menschen, aus der Wüste der raum-zeitlichen Unendlichkeit und der kausalen Bedingtheit den Weg zurück in das verlorene Paradies zu finden. Aber dieser Wunsch bleibt unrein, solange er aus der Einsamkeit des den eigenen Gewinn suchenden Selbst geboren wird, und zwar erscheint es im Grunde gleichgültig, ob der Mensch hier sein Ziel auf dem Weg der Spekulation mit Hilfe seiner autonomen Denkmittel oder gerade umgekehrt durch *Abtötung* der Autonomie zu realisieren trachtet. Über die erste Möglichkeit haben wir eben gesprochen. Die zweite jedoch ist die gefährlichere. Wenn der

Denker dort die Wahrheit zu entschleiern strebt, das objektive Du zum Reden bringen will, ohne selbst wirklich seine Ohren zu öffnen, ohne sich seinem Gegenüber aufzuschließen, so schließt er sich hier tatsächlich auf, aber allerdings mit dem geheimen Hintergedanken, aus der Hingabe für das hingegebene Ich etwas zu profitieren. Noch mehr vielleicht als die spekulative gleicht diese mystisch-rauschhafte Metaphysik der Magie. Der echte Metaphysiker gibt sich Gott hin, weil er ihn liebt, der Magier aber, weil er sich selbst liebt, und so ist auch der Gott, der sich in der Ekstase des Rausches zeigt, der Satan. Wir haben früher gesagt, daß Metaphysik nur dort möglich ist, wo zwischen Erkennendem und Erkanntem ein persönliches Verhältnis besteht. Besteht nun ein solches Verhältnis zwar, wie ja tatsächlich im magischen Rauschzustand, aber nicht in der Form der Liebe, so eben in jener des Hasses. Der Magier haßt den Gott, den er erkennt, und wird von ihm wieder gehaßt, und dieser gehaßte hassende Gott ist der Teufel. Die Metaphysik, zu welcher der Mensch auf dem Weg magischer Askese kommt, erzeugt Schein- und Trugwahrheiten, die blenden und bestechen, aber innen hohl sind, so wie alle Geschenke des Satans. Und dieser Trugwahrheit ist die offenkundige Nicht-Wahrheit der rationalen autonomen Vernunft noch immer vorzuziehen, weil sie wenigstens der Wahrhaftigkeit Raum läßt, während die rauschhafte Scheinwahrheit alles in Täuschung und Lüge verwandelt.

Wie jedoch in der Spekulation immer noch ein Quentchen echter Metaphysik lebendig bleibt, weshalb es übereilt wäre, die spekulativen Systeme von A bis Z zu verwerfen, so muß gerechterweise auch der ekstatischen Philosophie, wo sie uns entgegentritt, ein gewisser positiver Gehalt zugebilligt werden. Der Mensch ist niemals reiner Sataniker, niemals ohne alle Liebe. Wie im sinnlichen, so mischen sich auch im geistigen Eros Liebe und Haß, das bedeutet, die Metaphysik des Rausches ist immer Magie und Mystik zugleich, und wer wissen will, wo hier die Grenzen liegen, dem wäre eine Analyse Plotins oder der Gnostiker zu empfehlen. Soweit der Mystiker nicht im Blick auf sich selbst, sondern um des göttlichen Lichtes willen die Schranken seiner Ichheit durchbricht, ist er kein Magier, und von welchem Philosophen ließe sich behaupten, daß ihm die

Sehnsucht nach dem göttlichen Licht vollkommen fehlt. Aber freilich ist andererseits auch jeder Philosoph ein reflektierter Mensch, und so kann er der Verkehrung der reinen Mystik in reflektierte, das heißt eben in magische, niemals restlos entrinnen. Deshalb bleibt die mystische Metaphysik zuletzt immer ein Weg ins Verhängnis und behält auch ihr gegenüber der kritische Ruf Kants, der Ruf zur Nüchternheit sein Recht.

3. Wir haben so erkannt, daß alle Metaphysik aus dem autonomen Denken entweder in Spekulation oder in Mystizismus endet. Das gilt wenigstens von jener Metaphysik, die sich des nicht-theoretischen Gebietes zu bemächtigen sucht. Diese *vorkritische* Metaphysik setzt Logos und Ethos spekulativ in Eines, obwohl sie, indem sie rational verfährt, die Trennung beider bereits voraussetzt und sich allein auf den Logos stützt. Nun läßt sich aber eine *nachkritische* Metaphysik denken, die diesen Namen wohl verdient, obwohl in ihr weder Logos und Ethos zusammenfallen noch auch durch Spekulation miteinander verbunden werden, eine Metaphysik also, die zwar die Ergebnisse der kritischen Philosophie nicht rückgängig macht, aber diese Ergebnisse selbst als *metaphysische Tatsachen* versteht. Der Umschlag vom kritischen zum nachkritischen Denken tritt ein, sobald sich der isolierte monologische Logos nicht nur als außerethisch, d. h. als unfähig, die Kategorien der Totalität und der Freiheit zu erfassen, sondern darüber hinaus als *anti-logisch* bekennt. Für Kant ist der vom Ethos getrennte Logos noch immer vollwertiger Logos und das vom Logos getrennte Ethos noch immer vollwertiges Ethos. Wird jedoch die Kritik radikal zu Ende gedacht, dann zeigt sich, daß die autonome Vernunft über den Bereich des einsamen Ich überhaupt nicht hinauskommt und so weder theoretisch zur Wahrheit noch praktisch zum Guten hinführt, ja daß ihr Weg gerade umgekehrt in die Unwahrheit und in das Böse ausmündet. Die autonome Vernunft ist die Vernunft des in sich selbst eingesponnenen, des gegenstandslosen Denkens, sie verwandelt mit Notwendigkeit die objektive Wirklichkeit in ein Nichts und verschließt so am Ende sowohl dem Erkennen wie auch der Liebe jede Möglichkeit. Wenn die Kritik über Kant hinaus zu dieser letzten Einsicht vordringt, dann

begreift sie die Einheit von Logos und Ethos zwar nicht als Gegebenheit, aber als obgleich unerfüllbare Forderung, und insofern ist sie wenigstens ihrem Blickpunkt nach eben doch Metaphysik, allerdings eine negative Metaphysik, nämlich Anerkenntnis des antilogischen Charakters meiner bloßen Logik und des anti-ethischen Charakters meiner autonomen Ethik. Sie offenbart mir die ganze Verzweifeltheit meiner logisch-ethischen Situation, und so findet an diesem Punkt die Philosophie ihr absolutes Ende. Über ihn hinweg gibt es kein Spekulieren mehr, auch kein ametaphysisches. Die Autonomie bricht hier zusammen, und das Du, das allein imstande wäre, uns aus unserer Einsamkeit zu erlösen, steht nicht in unserer Gewalt.

Nur dann kann die eben skizzierte rein negative nachkritische Metaphysik zu einer positiven werden, wenn der in seiner Autonomie gefangene Mensch durch einen Eingriff von außen befreit, d. h. wenn er von einer Liebe getroffen wird, die in ihm Gegenliebe auslöst, mit anderen Worten, wenn sich ihm der persönlich-metaphysische Hintergrund der Wirklichkeit, ihr Schöpfer, also Gott selbst offenbart. Wer geliebt wird und wieder liebt, sieht von sich ab, durchbricht die Schranken seiner Einsamkeit und stellt so die ursprüngliche Einheit von Logos und Ethos wieder her. Nun kann aber der einmal vereinsamte Mensch nicht so ohne weiteres von sich absehen. Die Wendung, die hier verlangt wird, bedingt ja das radikale Aufgeben seines So-Seins, die rückhaltlose Hinopferung eben der Existenzform, in der er sich selbst zu haben meint. Von sich absehen bedeutet für ihn somit eine unerhörte Krise, eine Neugeburt oder Wiedergeburt im vollen Sinn dieses Wortes, bedeutet die Bereitschaft zum Tod, ja geradezu die resignatio ad infernum. Und eine solche Bereitschaft ist nur möglich, wenn uns der Verlust unserer empirischen Existenz, der Tod also, selbst im Licht eines höheren Lebens erscheint. Das heißt: Die göttliche Liebe, die uns aus der Offenbarung anspricht, muß uns zu verstehen geben, daß die Finsternis des Sterbens Durchgangspforte ist zum ewigen Licht. Und deshalb eben ist der sich offenbarende Gott in Jesus Christus Mensch geworden und hat als Mensch das Todesschicksal auf sich genommen. Gott wird Mensch, das will sagen, er geht in die von der Sünde verseuchte Welt ein, in der Lieben nicht mehr Leben, sondern Sterben heißt. Indem er

selbst in seiner unendlichen Liebe die Einheit von Logos und Ethos verkörpert, vernichtet ihn die Welt, die beide nur aus der Autonomie des wie Gott sein wollenden Menschen in ihrer Geschiedenheit kennt. Antworten wir nun auf die Liebe wieder mit Liebe, so ergreifen wir durch den Tod Christi und durch den eigenen Tod hindurch die verlorene Einheit, hinter dem Kreuz leuchtet *für den Glauben* das Paradies auf, für den Glauben, der ein gewisses Vertrauen ist auf das, was man nicht sieht, was eben jenseits des dunklen Vorhanges verborgen ist.

Im Glauben an Christus, den Gekreuzigten, wissen wir zwar nichts von der himmlischen Herrlichkeit und der göttlichen Majestät, wir haben also keinen Einblick in die positiv-metaphysische Wahrheit, aber wir wissen doch, daß Gott eben der ist, der, wenn er in diese Welt eingeht, aus ihr herausssterben muß, daß also der Weg Gottes zu sich selbst und zur Wahrheit und der Weg der Welt, der Weg der theoretischen und ethischen Autonomie einander entgegenlaufen, und das ist immerhin auch eine metaphysische Einsicht. Durch den Tod Christi ist uns mindestens der Charakter der gefallenen Schöpfung entschleiert. Die Geschichte, aus der Gott hinausstirbt, führt ihren eigenen Gesetzen folgend unfehlbar ins Nichts. Das ist zweifellos eine metaphysische Wahrheit, die wir uns aber nicht erspekuliert haben, sondern der am Kreuz sterbende Christus uns geoffenbart hat. Hier handelt es sich um eine Erkenntniskritik, die an Radikalismus jene Kants bei weitem übertrifft, die nicht nur die Grenzen der autonomen Vernunft absteckt, sondern diese Vernunft überhaupt vernichtet. Diese Kritik macht es uns ein für allemal unmöglich, uns mit unserer Autonomie in einen gesicherten unmetaphysischen Raum zurückzuziehen. Im Licht des Glaubens erkennen wir, daß wir mit unserem natürlichen Ethos in der Sünde sind und in den Tod gehen und daß uns unser natürlicher Logos der Unwahrheit, also gleichfallls dem Tod zutreibt. Der Tod ist der negative Koinzidenzpunkt, der als Kreuz verstanden durch den Glauben auf die Auferstehung, den positiven Koinzidenzpunkt hinweist. Darin liegt ja eben die Paradoxie des Glaubens, daß im Kreuzestod der Tod selbst überwunden erscheint.

Die christliche Metaphysik vom Kreuz her ist ihren *rein logisch* fixierbaren Positionen nach von jener nachkritischen Metaphysik, die

wir früher erwähnt haben, allerdings in keiner Weise verschieden, ebenso wie sich ja auch der Tod des Gläubigen rein biologisch von jenem des Ungläubigen nicht unterscheidet. Aber der Glaube macht eine solche Metaphysik, die an sich selbst nur trostlose Verzweiflung wäre, für uns erträglich, er allein gibt uns die Kraft, uns für die Anerkenntnis ihrer Wahrheit zu entscheiden. Solange wir nicht glauben, daß in Christus der Logos selbst Fleisch geworden und am Kreuz gestorben ist, werden wir immer trachten, den letzten Konsequenzen des die Autonomie tötenden kritischen Denkens zu entfliehen und uns mit irgendeiner halbkritischen antimetaphysischen Scheinlösung zu begnügen. Eben deshalb halten wir uns für befugt, hier von *christlicher Metaphysik* zu sprechen.

Wo die Offenbarung vom Kreuz wirklich ernst genommen und wo wirklich geglaubt wird, erscheint es ausgeschlossen, so wie bisher zwischen Glauben und rationaler Wissenschaft bzw. Philosophie einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen, so als ob beide einander gar nichts angingen, als ob die Wissenschaft im Sinn der älteren kritischen Philosophie einen, wenn auch unmetaphysischen Wahrheitswert für sich beanspruchen dürfte. Der Glaube rückt alles in das metaphysische Licht, und wenn jeder Versuch, sich zu dieser Einsicht durchzuringen, noch immer als Spekulation gebrandmarkt wird, so ist es eben gar nicht eine sich selbst recht verstehende christliche Theologie, sondern die Autonomie, die sich hier instinktiv zur Wehr setzt, um ihr eigenes Fiasko nicht erleben zu müssen. Die Zeiten des schiedlich-friedlichen Nebeneinander von Philosophie und Theologie, das ja im Grunde doch immer nur eine konventionelle Lüge war, sind endgültig vorbei. Nicht weil die Philosophie nun etwa selbst den Weg zur theologischen Wahrheit gefunden hätte, sondern weil sie zuerst mit ihrer spekulativen Metaphysik und sodann mit ihrer halben Erkenntniskritik Bankerott gemacht hat. Wir müssen einsehen lernen, daß sich der Mensch die Wahrheit — sei es in welcher Form und unter welchen Einschränkungen immer — nicht selbst erobern kann, sondern daß sie ihm von dem Herrn der Wahrheit geschenkt werden muß. Die Wahrheit ist dialogisch und nicht monologisch. Wahrheit gibt es nur dort, wo das Geschöpf mit seinem Schöpfer spricht, wo es auf die vernommene Anrede Gottes antwortet.

Schließlich muß noch ein Einwand entkräftet werden, der häufig gegen die Möglichkeit einer metaphysischen Ausdeutung der Offenbarung erhoben wird. Von der Tatsache ausgehend, daß wir uns denkend in der Isoliertheit unserer Subjektivität bewegen und also gerade nicht dorthin vorstoßen, wohin uns die Offenbarung verweist, wird behauptet, daß der glaubende Mensch sich als solcher nicht theoretisch, sondern praktisch verhält, weshalb wir den Sinn der Offenbarung verfehlen, wenn wir sie theoretisch zu verstehen suchen. Dieser Einwand stützt sich aber auf Vorurteile aus der kantischen Philosophie, die, statt die geforderte Einheit von Logos und Ethos zu erkennen, alles Praktische im atheoretischen Gebiet sucht. Der Glaube ergreift den ganzen Menschen, den praktischen und den theoretischen, aber er ergreift ihn in einer Situation, die eben durch die Spaltung von Ethos und Logos gekennzeichnet ist und gekennzeichnet bleibt, solange der Mensch lebt, solange er das Kreuz noch vor sich hat. Von einem Ineinanderfließen kann hier keine Rede sein, vielmehr wird sich der Glaube als Antwort auf die Offenbarung *gesondert* in theoretischer und praktischer Weise äußern, der Gespaltenheit des gefallenen Menschen entsprechend. Zu verwerfen wäre die metaphysische Ausdeutung der Offenbarung vom theologischen Standpunkt nur dann, wenn der denkende Geist versuchen würde, das zu erfassen, was hinter dem Kreuz verborgen liegt, nicht aber, wenn er sich darauf beschränkt, das Urteil über diese Welt zu wiederholen, das doch vernehmlich genug vom Kreuz herab gesprochen wurde. In der christlichen Metaphysik, wie wir sie verstehen, überschreitet die theoretische Vernunft in keiner Weise ihre Grenzen, denn sie bemächtigt sich ja nicht eines ihr verschlossenen Gegenstandes, sondern bekennt sich bloß zu ihrer absoluten Ohnmacht allen Gegenständen gegenüber, sie räumt die Menschenworte weg, auch jene, die uns Kant noch zugebilligt hat, um Gott allein zum Wort kommen zu lassen.

Welt und Mensch in Wolframs „Parzival".

Von Universitätsbibliothekar Dr. Friedrich Knorr in Leipzig.

1. Der Gegenstand der Parzivaldichtung. — 2. Welt, Mensch und Reich bei Wolfram. — 3. Wolframs geschichtliche Bedeutung und die Gegenwart.

1. Der Gegenstand der Parzivaldichtung. — Die Art und Weise, wie eine Zeit die große Dichtung ergreift, ist kennzeichnend für die Fülle des in ihr selbst aufgebrochenen Lebens. Diese Zeit ringt wie kaum eine vor ihr um den Menschen und den Sinn seines Daseins und seiner Welt; und unbeschadet ihrer Ferne von letzter Klarheit und endgültiger Antwort auf die sie bedrängenden Gesichte ist sie von dem Bewußtsein der schlechthin entscheidenden Bedeutung ihrer Fragestellung erfüllt. Sie muß sich in ganz neuer Weise einem Dichter nähern, der den Quell seines Schaffens im Nachdenken über das Entscheidungsvolle der Existenz sieht und seine Kunst ihr vordringlich widmet. Sie wird, ohne die anderen Möglichkeiten der Auslegung seines Werkes zu unterschätzen, in ihm zuerst den Menschen suchen und finden, der wie sie selbst dem Dunkel des Daseins preisgegeben, um seine Erhellung ringt. Und sie wird sich um so enger mit ihm verbunden wissen, als sie erkennt, daß er das Ganze seiner Kunst allein nach den in dieser Tiefe der Anfechtung fallenden Entscheidungen ausrichtet.

In der Einleitung zum „Parzival" hat Wolfram bekundet, daß der Mensch im zwîfel ein bedeutsamer Anstoß seines Nachdenkens ist (1 ff.) [1]). Indem er den Zweifel dort auftauchen läßt, wo der Mensch zwischen Himmel und Hölle steht, rückt er ihn nicht nur in den Mittelpunkt seines Lebens, sondern stellt er in ihm zugleich die Dunkelheit heraus, in der der Mensch die folgenschwerste Entscheidung seines Daseins zu fällen hat. Damit also ist zumindest als ein Quell seiner Kunst neben der Schilderung der Buntheit der ritterlichen Welt und der Erscheinung eines durch Kraft und Fülle bemerkenswerten Lebens — die Existenz selbst anzunehmen, der Mensch in seinem Ja oder Nein zu sich selber — in der dunklen Schwere seines Daseins.

1) Wolfram wird zitiert nach der Ausg. von Karl Bartsch, 4. Aufl. bearb. von Marta Marti, 3 Bde. 1927 ff.

Hier aber ist der Ort unserer Begegnung mit dem Dichter, denn hier spüren wir eine tiefe innere Verwandtschaft seines Geistes mit uns selbst, und es erhebt sich nun ein Fragen nach den von ihm beschrittenen Wegen, das nicht aus seiner geistigen Konvention kommt, oder aus irgendeiner Überzeugung von ungefähr, sondern aus einer Not, die unaufschiebbare Antworten erheischt. Erfüllt von den tausend Ungewißheiten, die uns die Dunkelheit unseres eigenen Daseins aufzwingt, treten wir in einen Raum, den der Dichter im Angesicht der gleichen Probleme abgesteckt hat. Wenn er somit hier in seinem eigenen Ansatz erfaßt und die Art seiner Schlüsse gleichsam unmittelbar autorisiert mitvollzogen werden kann, bietet sich innerhalb dieses gemeinsamen Horizontes die Möglichkeit, nicht nur sein Bild des Menschen leidenschaftlich zu bejahen oder zu verneinen oder in seiner zeitlichen Gebundenheit von dieser Gegenwart abzusetzen, das Ganze seiner Kunst von einem ihrer Quellpunkte aus zu überblicken und die Entscheidung darüber zu wagen, inwieweit sie ein solches Ganzes ist und wieweit ihre Mittel dem Ansatz angemessen sind, sondern es eröffnet sich zugleich die Möglichkeit der Erhellung unserer eigenen Welt und der inneren Ordnung ihrer vielfältigen Intentionen. Dabei erhebt sich die Frage, wieweit unser neuartiger Zugang eine Lichtung des ganzen Aufbaues des Werkes bewirkt, und wie weit er einen organischen Zusammenhang innerhalb seiner Teile sichtbar macht, der anders verfahrenden Auslegungsversuchen entgangen ist. Und nur hier allein werden wir das Kriterium unserer Deutung suchen, nicht aber in irgendeiner Auffassung der Dichtung — denn was Dichtung ist, ist ja gerade heute zweifelhafter denn je. Inwieweit aus diesem Zugang die Möglichkeit einer neuen Auslegung des Dichterischen selber folgt, steht hier nicht zur Erörterung.

Diese Art, sich einer Dichtung des Hochmittelalters zu nähern, verläßt also die üblichen Pfade bewußt. Denn sie bricht vor allem mit der Anschauung von der sicheren Gebundenheit des mittelalterlichen Menschen, und sie setzt an Stelle einer unbezweifelten Herrschaft des Christentums als stiller Voraussetzung für jeden forschenden oder genießenden Zugang die Frage nach Macht und Geltung der christlichen Botschaft auch in dieser Zeit. Aber wenn sie so zuerst sich an den ringenden Menschen wendet und zu klären sich unterfängt, inwiefern

er sich in einem ausdrücklichen Kampf für das Christentum entschied, bzw. inwieweit er gerade in diesem Kampf und nicht im sicheren Besitz einer sakralen Welt sich als wahrer Christ erkannte, entgeht sie nur dann dem Vorwurf, moderne Gedanken in eine in so vielem ganz anders geartete Zeit zu tragen, wenn es ihr gelingt, aus dem Ganzen der Dichtung selbst und mit ihren Mitteln gerade diesen Aspekt des kämpfenden Menschen als ihr Grundthema herauszustellen. Auf diese Weise kommen wir zu unserem eigentlichen Problem: ist der Mensch im Zweifel wirklich der entscheidende Quellpunkt von Wolframs Dichten, und was besagt diese Situation des Menschen, worin liegt ihr Wesen und ihre Bedeutung?

Wenn wir uns aber anschicken, die Beantwortung dieser Frage durch die Klärung eines weiteren Problems zu versuchen, mit dem sie in engster Verbindung steht, nämlich des Problems der Welt, so wollen wir damit, einen späteren Befund vorwegnehmend, zum Ausdruck bringen, daß in der Frage nach dem Sein des Menschen sich für Wolfram die weitesten und letzten Horizonte auftuen, die der menschliche Geist um sich liegen und mutvoll abzuschreiten genötigt ist[1]).

In den bisherigen Auslegungen ist übersehen worden, daß im „Parzival" die Welt überhaupt als Problem erfaßt wird. Nun ist das ja im expliziten Sinne auch tatsächlich nicht geschehen. Wolfram sagt an keiner Stelle, daß das Ziel seiner Dichtung die Erhellung des Weltgeheimnisses sei. Und doch wäre es ganz falsch anzunehmen, daß er nur den Lebensweg eines bedeutenden Menschen ohne Rücksicht auf den ganzen Raum, in dem er lebt, habe schildern wollen. Geht man allein von dieser Voraussetzung aus, so bleiben große Teile des Gedichtes unverständlich und die eigentliche Größe der Dichtung wird nicht sichtbar. In Wirklichkeit liegt in Parzivals Entwicklung eine Antwort auf eine viel umfassendere Frage, und jene kann im Ganzen wie in ihren einzelnen Stadien gar nicht durchschaut werden,

1) Es versteht sich von selbst, daß nicht der ganze Reichtum der Dichtung hier dargelegt werden kann. Wir müssen uns auf die entscheidenden Grundlinien beschränken. Auch eine Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen kann hier im einzelnen nicht gegeben werden. Sie wird die Aufgabe einer in Kürze erscheinenden umfangreichen Veröffentlichung sein. Hier galt es zunächst, das Problem überhaupt sichtbar zu machen. Auch die bedeutsamen theologischen Fragestellungen können infolgedessen nur im Ansatz gegeben werden.

ohne daß diese klar gesehen wird. Das ist die Frage nach dem Wesensgefüge der Welt.

In der Geschichte von Parzivals Eltern tritt uns diese zunächst in den klaren Umrissen des ritterlichen Daseins entgegen (5, 1 ff.). Alles, was den Geist des Ritters bewegte, findet sich hier. Die heldische Tapferkeit, die Lust am Abenteuer und die männliche Kraft, die Liebe und die Minne, die Treue und die Untreue, der Kampf und der heldische Untergang, der Mann im Getriebe seiner waffenklirrenden Welt und die Frau mit ihrem eigenen stilleren Reich der Träume und der Tränen, der Hingabe und der beständigen Treue. Aus dieser Welt wird Parzival nach seiner Geburt herausgenommen, um nach dem Wunsche seiner Mutter in der Einsamkeit der Natur den Gefahren des ritterlichen Daseins zu entgehen, denen sein Vater Gahmuret erlag (117, 29). Für die Jahre seiner Jugend wird er so in einen der ritterlichen Welt im wesentlichen fremden Raum versetzt, in dem er die ersten wichtigen Züge seiner menschlichen Prägung erhält: die unendliche Liebe zu seiner Mutter wie zur Natur, das Mitgefühl mit der von ihm erjagten Kreatur, die erste schlichte Kenntnis von Gott, die ihm die Mutter vermittelt, die ungeschlachte Kraft des Helden und die Kindlichkeit eines großen naturnahen Gemütes. Aber er kann in diesem Naturraum nicht verharren. Eine angeborene Unruhe treibt ihn in die Ferne des Ungewissen, und nachdem er zum ersten Male Ritter gesehen hat, die er im ersten kindlichen Schreck für Götter hält, strebt er mit unwiderstehlicher Macht in die ihm fremde Welt des Rittertums (120, 11 ff.).

Bei diesem Übergang in die ritterliche Welt sind zwei Momente von entscheidender Bedeutung. Zum ersten: Parzival vollzieht ihn ohne alles klare Bewußtsein seiner außerordentlichen Bedeutung für sein ganzes Leben; zum anderen: der Dichter macht hier zum erstenmal einen Zusammenhang sichtbar, der das Wesen der Welt aus einer Tiefe beleuchtet, die ihrer bloßen Beschreibung als ritterliches Dasein oder als naturnahes Leben abging. Als Parzival hinauszieht und die Waldeinsamkeit Soltanes endgültig verläßt, bricht seine geliebte Mutter tot zusammen, ohne daß er es bemerkt (128, 20 ff.). Zum ersten Male wird hier der unlösliche Zusammenhang seiner eigenen Existenz mit fremder Existenz sichtbar, und es ist von der größten Bedeutung für die Auffassung des Dichters, daß dieser Tod seiner Mutter ihm später von Trevrizent

als schwere Sünde vorgehalten wird (475, 18 ff.), obwohl er ohne alles Bewußtsein und ohne jeden Konflikt des Gewissens verschuldet wird. Die Mutter ist tot — und sie wäre nicht gestorben, wenn er bei ihr geblieben wäre — das Faktum entscheidet — nicht der Wille.

Damit erhält der Begriff der Welt nun eine erste scharfe Kontur. Es gibt da einen dunklen Zusammenhang der menschlichen Schicksale miteinander, der für den Lebensweg der Einzelnen von entscheidender Bedeutung ist — eine Ineinanderfügung ihrer Lebensbereiche, die ihrem Willen ebenso entrückt ist wie ihrer Einsicht; und die den Ausblick auf einen weiteren Horizont eröffnet, als ihn der Einzelne erschließen könnte. Am Lebensweg Parzivals ist diese grundlegende Tatsache zunächst noch klarer herauszustellen.

Der Tod der Mutter ist nicht die einzige Sünde, die unserem Helden vorgehalten wird — vielmehr stehen zunächst eine ganze Reihe seiner ersten Schritte in der ritterlichen Welt im Zeichen dieser unergründlichen Verwicklung. Da ist die Begegnung mit Jeschute, die er durch den Raub des Ringes, den er — in treuer Befolgung eines falschverstandenen Rates der Mutter — begeht, in den schweren Verdacht des Ehebruches bringt, der ihr eheliches Glück zerstört. Da ist der Kampf mit Ither, in dem er unwissend einen Verwandten auf unritterliche Weise mordet, und den er ohne die geringste Ahnung von der Schwere des Verbrechens seiner Rüstung beraubt. Da ist endlich, als sein schlimmstes Vergehen, sein Versagen vor Amfortas, an den er die erlösende Frage nicht stellt, obwohl ihn sein Leid erschüttert. In alledem sieht Trevrizent Sünde — und in alledem finden wir immer wieder den gleichen Zusammenhang: Begegnung mit anderen Menschen, Verquickung mit fremder Existenz in verschiedenen Stufen bis zu ihrer Zerstörung, immer wieder Handlungen ohne Einsicht in die in ihnen ruhende Schwere des Verhängnisses für sich und den Anderen. Als Parzival Jeschute den Ring nahm, wußte er nichts von den sie bedrohenden Folgen; als er Ither tötete, hatte er keine Kenntnis von den notwendigen Formen des ritterlichen Kampfes und von dem Verbrechen des Leichenraubes; als er vor Amfortas schwieg, handelte er im Glauben strenger Befolgung des Rates des Gurnemanz, der sein ritterlicher Lehrmeister war. Und doch gerät er bei alledem in Verstrickungen, die den Stempel schwerer Sünde tragen.

Das berechtigt uns zunächst zu der Folgerung: nach der Auffassung des Dichters ist Sünde nicht ein unausgetragener Konflikt des Gewissens des Einzelnen, sondern *ein dunkler Abgrund, der im Wesen der Gemeinschaft selbst angelegt ist*, deren paradoxe Tiefe gerade darin liegt, daß der Einzelne, der in ihn versinkt, dafür zur Rechenschaft gezogen wird, obwohl es ganz außerhalb seiner Kräfte liegt, sich ihm zu entziehen. Sünde ist in ihrer Möglichkeit nicht eine Angelegenheit des Einzelnen, sondern — wenn man so sagen darf — eine Kategorie des Miteinanderseins. Wie sehr sie jenseits aller seelischen und moralischen Qualität des Menschen liegt, hat der Dichter wiederum mit großer Meisterschaft an Parzival gezeigt. Als Parzival Jeschutes Glück zerstörte und am Tode seiner Mutter sich schuldig machte, hatte er schon die Prägung der liebevollen mütterlichen Erziehung. Tiefes Mitleid mit der Kreatur verrät der Jüngling, der über den Tod der Vögel weint, voll Mitgefühl zeigt er sich für Sigune wie für die gezüchtigte Kunneware — bevor er zum Grale kommt, hat Gurnemanz ihn zum vollendeten Ritter gebildet, nicht nur die Tugenden des Mutes und der Tapferkeit sind ihm eigen, sondern ebensosehr die der „Erbärmde" mit dem besiegten Feind — die echte Liebe zur Frau hat er erfahren, und sie hat die ganze Schönheit seiner Seele enthüllt — nichts fehlt ihm mehr, um ein großer edler Mensch zu sein. Und doch verfällt er der Sünde, kann schweigen vor dem Leid des Amfortas! Wir dürfen also folgern: *die Sünde ist unabhängig vom seelischen Wesen des Menschen* — ihre Wurzel liegt tiefer, im *Geheimnis der Begegnung*.

Daraus aber ergibt sich die weitere Folge: wenn der Dichter — was keinem Zweifel unterliegen kann — die Wirklichkeit der Sünde in den Mittelpunkt seines Gedichtes gestellt hat, so kann sein eigentlicher Gegenstand nicht ein einzelnes großes ritterliches Leben sein — die Geschichte des Parzival —, sondern eben dieses Geheimnis der Begegnung selbst, und wenn wir dieses, in der Fülle seiner möglichen Formen, als *Welt* bezeichnen, so ist damit gesagt, daß sich dieser Begriff für den Dichter nicht in der Buntheit des ritterlichen Daseins erschöpfen kann, vielmehr die Tiefe der Existenz für ihn mit umschließt, ja aus ihr erst wahrhaft aufbricht. — Und doch ist jene ritterliche Welt nicht weniger ernste Wirklichkeit. Auch in ihr wird gekämpft und gerungen und das

Leben eingesetzt. Das hat der Dichter nicht nur in der Geschichte Gahmurets, sondern auch in der breit ausgeführten Gawanhandlung gezeigt. Er ist weit davon entfernt, in diesem Helden nur ein ästhetisches Widerspiel Parzivals geben zu wollen, das diesen durch seine Kontrastwirkung schärfer beleuchten soll, wie es die Forschung bisher (Ehrismann, Misch, Naumann u. a.) gesehen hat. Gawan ist in derselben Weise ein Stück der lebendigen Welt, wie Parzival, er ist ein großartiger Ritter mit allen Tugenden seines Standes. Gerade indem auch er Wirklichkeit ist, uns als ein lebendiger Mensch entgegentritt, ohne die ganze Schwere des Daseins zu erfahren, wird die Welt in dem aufregenden Zwielicht ihrer paradoxen Struktur sichtbar.

Von hier aus verstehen wir nun auch, wie der Dichter sagen kann, er wolle keinen Helden schildern (338, 1 ff.). Sein Gegenstand ist die Welt in der ganzen Weite ihrer dunklen Horizonte. Und er sieht die Welt als rätselvolles Ineinander und Durcheinander der menschlichen Schicksale vom bunten Zusammenspiel der Liebe, der Freundschaft und der ritterlichen Sitte bis zum unentrinnbaren Verhängnis der sündhaften Vernichtung: hinter dem farbigen Leben tut sich das Problem des Daseins plötzlich mit ganzer Schwere vor uns auf und nur insofern dieses an Parzivals Leben aus später zu erörternden Gründen in besonderer Eindringlichkeit sichtbar wird, ist er „des maeres hêrre“ (338, 7).

Zur weiteren Klärung dieser Zusammenhänge wenden wir uns zunächst wieder Parzival zu. Wir sahen, daß er bis zu seiner ersten Gralsberufung keinerlei Kenntnis von dem Abgrund hatte, in den er geraten war. Mit naiver Sicherheit geht er seinen Weg vorwärts. Das ändert sich mit dem Augenblick der Verfluchung durch die Gralsbotin Kundry. Was Sigune ihm angedeutet hatte (255, 1 ff.), tut sie ihm kund: daß er vor Amfortas durch die Unterlassung der Frage versagt hat, daß er nun die Schuld daran trägt, daß das schreckliche Leiden des Königs das prophezeite Ende nicht finden kann (315, 17 ff.). Indem sie ob dieses schweren Vergehens den Fluch über ihn ausspricht, bricht blitzartig die Ahnung seiner wahren Lage über ihn herein. Er wird verdammt für etwas, was er in gutem Glauben getan hat. Gurnemanz, dem er seine ritterliche Erziehung verdankt, hatte ihn gelehrt zu schweigen. Das nun wird ihm als schwerstes Verfehlen angerechnet. Wie an

keiner anderen Stelle der Dichtung wird hier die Verstrickung seiner Person in größere Zusammenhänge von entscheidendstem Gewicht sichtbar. Was bleibt vom Menschen in alledem? Der Dichter stellt die bange Frage selbst: „Was half in küenes herzen rât? unt wâriu zucht bîmanheit?" (319, 4). In der Not dieses Zwiespaltes, den er nicht zu lösen vermag, springt der Gedanke an Gott in ihm auf (332, 1 ff.). Gott selbst hat ihn vor den Gral berufen — Gott selber aber hat ihm auch die Prägung gegeben, die ihn versagen ließ. Der unglückliche König ist unerlöst — und er steht als ein Verfehmter da. Was ist der Sinn dieses grausamen Spieles? Er sieht ihn nicht — er sieht nur die Finsternis dieser Zusammenhänge. „Wê waz ist got?" (332, 1).

Und nun begeht er seine schwerste Sünde: er sagt Gott die Treue auf, ihm, dem er als dem Füger alles dessen die Schuld für alles beimessen zu dürfen glaubt. Gott fehlt die Treue gegen ihn, und er will nun ohne und wider diesen Treulosen den Gral aus eigener Kraft zu gewinnen suchen.

In diesem schwersten Augenblick seines Lebens wird die Haltung sichtbar, die er bisher in allen entscheidenden Begegnungen eingenommen hat: die der reinen Selbstbehauptung. Das was er bisher unbewußt getan hat, tut er nun bewußt: er verläßt sich auf seine eigene Kraft! Seine Seele zeigt sich jetzt — trotz aller inneren Größe, die ihr eignet — in einer eigenartigen Umklammerung — die Güte seines Herzens, das Mitgefühl mit fremdem Leid, das ihn erfüllt, vermögen sie nicht zu durchbrechen, sie sind nur schöne Züge eines Selbst, das im entscheidenden Sinne doch auf sich allein gerichtet bleibt. So sucht er auch jetzt den Quell des Versagens nicht in sich — sondern in Gott. Und wie er früher in naiver Selbstsicherheit fremde Existenz ebenso sorglos vernichten, wie er an ihr mitfühlenden Anteil nehmen konnte, so ist er nun bestrebt, sich in der ersten schweren Not diese Sicherheit zu erhalten und sein Recht aus eigener Kraft zu erweisen, indem er den ihm verlorenen Gral allein wiedergewinnt. Und doch besitzt er schon — ohne es zu wissen — einen Schatz, aus dem ihm einmal Rettung kommen kann. Er hat „scham" ob alle dem. „Und dennoch mêr im was bereit scham ob allen sînen siten" (319, 6 f.). Er wirft sein verfluchtes Leben nicht weg — er kämpft um das Heil seiner Seele, auch wenn er den tieferen Sinn dieses Kampfes noch nicht versteht.

Drei Momente sind für seinen weiteren Lebensweg nun von entscheidender Bedeutung. Zum ersten: er findet den Gral aus dieser Willenshaltung heraus nicht. Zum zweiten: in dem Maße, in dem sein Trotz infolgedessen größer wird, vereinsamt er unter den Menschen und beginnt nun — genötigt, über sein Leben nachzudenken — diese Vereinsamung zu erkennen und als einen furchtbaren Fluch zu empfinden. Zum dritten: das Dunkel über seinem Lebensweg wird dadurch immer größer, so daß nach schwerem und jahrelangem Kampf seine Kraft endlich erlahmt. Über die innere Wirkung dieser Ereignisse sagt der Dichter nun freilich so gut wie nichts. Wir können also, um die notwendige Frage nach einer Möglichkeit der Erlösung aus dieser verhängnisvollen Verstrickung zu beantworten, nicht so verfahren, daß wir uns unmittelbar an die Worte des Dichters halten. Der läßt ihn jetzt hinter der Schilderung ganz anderer Dinge für lange verschwinden. So müssen wir das Weitere aus anderen Zusammenhängen erschließen.

Parzival gewinnt den Gral am Ende seines langen Weges — aber erst nachdem er fähig geworden ist, die Frage nach Amfortas Leid wirklich zu stellen. Was heißt das, und wie erlangt er diese Fähigkeit?

Das Ziel seines Weges ist also neben anderem die Kraft zu einer Frage. Sein Versagen vor dem Gral steht mit dieser Frage in engem Zusammenhang. Welches seine innere seelische Haltung und sein aus ihr fließendes Verhältnis zur Welt beim ersten Gralsbesuch war, haben wir erkannt: es war die sorglose Selbstbehauptung. Offenbar steht das Unterlassen der entscheidenden Frage mit ihr in engster Verbindung. Es liegt also nahe zu untersuchen, wie uns der Mensch Parzival begegnet, welches seine entscheidende Prägung ist, als er die Frage stellen kann. Hat er wesentliche Wandlungen durchgemacht und welcher Art sind diese?

Wir sahen, daß er nach der Verfluchung durch Kundry sich voll Trotz anschickte, den Gral aus eigener Kraft zu gewinnen. Allein zieht er aus, ohne alle Begleitung — nur mit dem Gedanken an sein fernes Weib. Wir hoben hervor, wie ihn dieser Trotz unter den Menschen vereinsamt, und wir sagten, daß es ihm nicht möglich war, diese Vereinsamung durchzuhalten. Das was sich in diesem Lebensabschnitt vollzieht, ist vielmehr der gänzliche Zusammenbruch der Selbstbehauptung. Dieser tritt

um so schärfer hervor, als Parzival auf seinen einsamen Wegen und mit dem höchsten Ziel der Gralssuche vor Augen nun wahrhaft der gewaltigste und stärkste Ritter seiner Zeit wird. Endlos ist die Liste der von ihm niedergeworfenen Könige. Aber nicht nur seine ritterliche Kraft — auch seine Seele wächst. In kleinen Einzelzügen läßt uns der Dichter gelegentliche Blicke in diese Entfaltung tun: er sühnt sein Vergehen an Jeschute voll Reue, er hilft den Bedrängten — sein Ruhm verbreitet sich in alle Lande. Aber indem er gerade angesichts dessen den Gral nicht findet, sein höchstes Ziel nicht erreicht, seine durch den Fluch getroffene Ehre nicht wiederherzustellen vermag, bricht die innere Selbstsicherheit in ihm zusammen, und die Wirkung dieses Ereignisses ist größer und schwerer, als wenn er ein schwacher Mensch gewesen wäre. Plötzlich öffnet sich eine neue, bisher ganz unbekannte Tiefe in ihm: die Verzweiflung und die Sorge. Sein Leben wird sinnlos — ein zielloser Gang durch die Nacht. Seine Vereinsamung unter den Menschen wird ihm wahrhaft klar — er fühlt sich aus ihren Freuden und ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Nur der Gedanke an den Gral und an sein Weib Kondwiramur hält ihn aufrecht. Aber auch diese Kraft versagt, und eines Morgens überläßt er sich willenlos der Führung seines Pferdes (452, 10 ff.). Er war durch den grauen Ritter, den er im Wald traf, wieder an Gott erinnert worden. In einem sehr anderen Sinne als früher nähert er sich ihm nun wieder. Er beginnt die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen zu ahnen — er sieht keinen eigenen Weg mehr, er stellt sich Gott, dem Unbekannten anheim. Nur Dunkel ist um ihn, Leid und Verzweiflung erfüllen ihn. Aber die Welt ist doch so gewaltig und groß, muß ihr Schöpfer nicht „gewaltec" sein? (451, 12). Sollte er nicht so gewaltig sein — wie er zu sich selber sagt — „daz sîn helfe mich vor sorgen ner?" (451, 20). Es ist der Morgen des entscheidenden Karfreitags.

Was ist damit an die Stelle der einstigen Selbstbehauptung getreten? Die Angst in einer dunklen Welt, die kein Strahl einer Hoffnung erhellt — Abgründe in und um ihn von unauslotbarer Tiefe. In diesem Zustand führt ihn der Dichter zu Trevrizent, dem frommen Eremiten, und das erste Wort, das er ihn sagen läßt, spiegelt die Größe der inneren Wandlung wieder: „hêrre, nu gebt mir rât Ich bin ein man der sünde hât" (456, 29 f.). Was ihn also jetzt erfüllt

ist die Erkenntnis von seiner Kleinheit und Schwäche trotz aller Kraft und Stärke, die er sich erkämpft hat, von seiner Verlassenheit in der Welt, trotz aller Größe seiner Seele — es ist die Erkenntnis seiner selbst als Kreatur, die Erkenntnis der eigenen Hilfsbedürftigkeit, der Ohnmacht des Menschen, die Ahnung der Existenz und das Gefühl der Schuld. Aber zunächst ist er noch ganz auf sich ausgerichtet — sieht nur seine Not, sein Leid (vor allem 461, 1 ff.).

Hier haben wir auf einen wichtigen Zusammenhang hinzuweisen. Es ist auffällig, daß in Parzivals Entwicklung bis zu seinem Eintritt in Trevrizents Einsiedelei von Christentum und Kirche kaum die Rede ist. Insbesondere wird diesen Mächten keinerlei tieferer Einfluß auf die entscheidenden Wandlungen seines Menschentums eingeräumt. Kein Priester unterweist den Jüngling bei seinem Eintritt in die ritterliche Welt — allein Gurnemanz macht ihn im Rahmen seiner höfischen Erziehung mit dem Wesen der Kirche bekannt (169, 17 ff.) — kein Priester ruft den einsamen Gottverächter zur Buße auf. Der folgenschwerste Umbruch in ihm — die Erkenntnis seiner kreatürlichen Ohnmacht — erfolgt ohne jede tiefere Kenntnis des Wortes und der christlichen Botschaft. In seinem lebendigen Verhältnis zur Welt steht ganz von selbst plötzlich etwas auf, das ihn drohend umgibt und die Sicherheit seines sorglosen Glaubens an sich selbst zerstört. Was Dasein und Menschsein heißt — weiß er plötzlich unmittelbar aus der Tiefe seines Herzens.

Aber in dem Augenblick, wo in der Gefahr der Selbstvernichtung die Welt im Dunkel versinkt und das Bewußtsein der Sünde ihn der völligen Verzweiflung preiszugeben droht — da tritt die christliche Lehre an ihn heran. Und zwar in der schlichten Form, daß Trevrizent — der sich selbst ausdrücklich als Laien bezeichnet (462, 11) — ihm verkündet, daß Gott trotz alledem doch Treue gegen ihn bewahre, daß er ihn nicht aus dem Kreis seiner Liebe gestoßen habe (461, 28 ff., 462). Denn eben ob dieser natürlichen Verlorenheit der Welt hat er ja seinen eigenen Sohn gesandt als ein Zeichen seiner immerwährenden Liebe. Freilich muß man „riuwe" zeigen und seiner Sünden Schuld erkennen (464, 7 ff., 465, 466), auch wenn man wie Parzival des Glaubens ist, daß einem das Leid nur aus bewahrter Treue erwuchs (467, 11 ff.). Denn in der Tiefe sieht sich das eigene Leben doch anders an, als es einem selber erscheint. So erfährt Parzival durch Trevrizent

erst die wahre Last seiner Sünden: den Tod seiner Mutter, die Ermordung und Beraubung Ithers, die ganze Größe seines Versagens vor dem Gral, Zusammenhänge, denen er bisher in der eigenen Beurteilung seines Leidensweges gar keinen Raum gegeben hat, weil er sie ja gar nicht kannte — und die doch unlöslich mit seinem Leben verbunden sind [1]).

So sehr diese Erkenntnis seines wahren Seins das Erschrecken über sich selbst vertiefen muß, so sicher kann er doch nun neuen Mut schöpfen, nachdem er Trevrizents Liebesbotschaft gehört hat. Wenn Gott gerade ob der Verzweiflung, die ihn erfüllt, der Welt seine Botschaft der Vergebung sandte, dann muß sein Leid das Leid der Welt irgendwie sein. Wenn Gott versprach, die Welt zu erlösen — dann kann er auch ihn nicht vergessen. Das gibt ihm nicht nur neue Zuversicht, sondern gibt ihm auch die Welt in einem neuen Sinn zurück. Die Welt ist ja nun nichts anderes als der Ort seiner Nöte — er kann vor Gott nicht tiefer erniedrigt sein, als sie selbst — er ist trotz seiner Sünden, trotz seiner einsamen Verlorenheit ihr Glied geblieben. Dieses Bewußtsein stärkt ihn wieder, obwohl ihm Trevrizent bestätigen muß, was ihm schon Sigune verkündigt hatte, daß den Gral keiner finden könne, der ihn willentlich suche (468, 11 ff.).

So bleibt sein Wille unverzagt, trotz allem — aber er ist ein anderer geworden. Wie sich sein neues Verhältnis zur Welt nun auswirkt, das zeigt sich an den wichtigsten Begegnungen, die er hat, nachdem er Trevrizent verlassen hat. Im Kampf mit Gawan läßt er zum ersten Male erschrocken ab vom Streite, als er hört, daß Gawan, sein Verwandter, sein Gegner ist, dem er beinahe das Los Ithers beschert hätte (649, 1 ff.). Aus dem frohen Kreis der Artusrunde, die ihn in Ehren wieder als den Ihren aufnimmt, zieht er sich voll Trauer zurück, denn ihre lauten Freuden sind ihm, dem noch immer Unerlösten, aber das wahre Sein der Welt Ahnenden fremd geworden (733).

So tritt er in die letzte schwerste Prüfung ein. Er trifft auf Feirefiz, seinen Halbbruder, der sich auf der Suche nach ihrem gemeinsamen Vater Gahmuret befindet. Und in ihm findet er nun nicht nur als Rit-

1) Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß das ganze bedeutsame 9. Buch der Dichtung in diesen Zusammenhängen gipfelt. Die genaue Darlegung aus seinem Gesamtinhalt selber würde hier zu weit führen.

ter seinen Meister — denn Feirefiz' Kraft zwingt den bisher Unbesiegbaren in die Knie —, sondern in dieser Begegnung wird er vor das Angesicht des Todes gestellt, den er einstmals unbekümmert Anderen bereitet hatte. Sein Schwert zerspringt und er sieht sich seinem Gegner hoffnungslos ausgeliefert. Seine ritterliche Kraft versagt, tiefer als je zuvor bricht in ihm der Gedanke an Kondwiramur auf und die Sehnsucht nach ihrer Hilfe. Es ist die größte Not seines Lebens. Um so mächtiger muß die Großmut seines Gegners in ihm wirken — der ihm das Leben läßt, als er ihn waffenlos sieht, und sich ihm als sein Bruder zu erkennen gibt. Denn das Leben, das er einst wie eine Selbstverständlichkeit besaß, wird ihm hier nicht nur in seiner Bedrohtheit durch den anderen offenbar, sondern es wird ihm gewissermaßen durch diesen erst wiedergegeben. So sieht er sich in dieser schwersten Stunde trotz aller einmaligen Mächtigkeit seiner Person unlösbar in das Miteinandersein der Menschen eingegliedert und im letzten auf dieses hingewiesen. Und damit hat er letzte Reife, tiefste Erkenntnis erlangt.

Denn jetzt erst — nach dieser entscheidungsvollen Wandlung, nachdem sich die Ohnmacht des ritterlichen Willens vor dem Letzten erwiesen hat — das Schwert zerspringt! —, beruft ihn der Gral zu seinem König — jetzt ist er fähig, die Frage an Amfortas zu stellen. Und nunmehr erst können wir den tieferen Sinn dieser Frage verstehen. Was er einst im Zeichen der Selbstbehauptung nicht vermochte, das tut er jetzt aus innerstem Herzen. Nachdem er an sich selbst das Leid der Kreatur erfahren hat, die Gefährdung, die im eigenen Dasein liegt —, sieht er plötzlich den Andern, der die Last des gleichen Leides trägt. Nachdem er das tiefste Bedürfnis nach der Hilfe der teilnehmenden Liebe in der Not der existentiellen Vereinzelung und vor dem Angesicht des Todes bei sich selbst bitter kennengelernt hat, bringt er diese Liebe dem Anderen dar, der in seiner Not ihrer nicht weniger bedarf. Und so erlöst er nicht nur Amfortas, sondern steht plötzlich wieder unter den Menschen, voll einer ganz neuen, tiefen Mächtigkeit. Das Weltgeheimnis ist auch jetzt nicht gelöst — aber die Abgründigkeit des kreatürlichen Daseins wird ertragen und eben dieses Dasein nun mutvoll gelebt, indem das eigene Leben dem Anderen hingegeben wird, in dem Maße, in dem es selber des Anderen bedarf.

Wenn wir oben hofften, aus der inneren Fähigkeit zur Stellung der Gralsfrage die Vorbedingungen seiner Erlösung aus der Nacht des Zweifels erschließen zu können, so dürfen wir nunmehr sagen: diese Vorbedingung liegt zunächst im Zusammenbruch des unbedingten Selbstvertrauens. Dieser Zusammenbruch aber ist nicht nur eine Vernichtung des sündhaften Glaubens an die Absolutheit der eigenen Kraft, sondern zugleich eine innere Erhellung des Menschen von wunderbarer Art. Sie löst eine Erkenntnis des eigenen wahren Selbst in ihm aus und durch sie eine Erkenntnis der Kreatürlichkeit der Anderen, in ihr die Erkenntnis der eigenen Hilfsbedürftigkeit trotz aller persönlichen Stärke und durch sie die Erkenntnis der Notwendigkeit, dem Anderen selbst im Zeichen solcher liebevollen Hingabe zu begegnen, in alledem aber die Erkenntnis der Welt, die ja das Miteinander der Menschen ist und bleibt.

Der Prozeß der inneren Wandlung, den Parzival bis zur Frage an den unglücklichen König durchmachte, ist also ein Prozeß der Erkenntnis. Er erkennt die eigene Not allmählich in der Begrenztheit der eigenen Kraft — er erkennt in sich, in der eigenen Existenz, den Anderen, der im selben Sinne Existenz, Kreatur ist, wie er selbst. Indem er ihn fragen kann: „Was wirret dir?" (795, 29), hat er die Welt begriffen. Und dieser Prozeß der Erkenntnis ist sein ganzes Leben selbst — er ist nicht eine Angelegenheit des Geistes oder des Intellektes, sondern des ganzen Menschen. In die Vereinzelung des Selbst hat Gott den Menschen geworfen — dieses Selbst muß sich behaupten, wenn es leben will. Aber dieses Selbst kann nicht leben ohne die teilnehmende Liebe des Anderen. So tritt die Forderung dieser Liebe auch an es selbst heran. Diese Forderung aber vermag es nur wahrhaft zu erfüllen, wenn es die Not des Anderen begreift. Diese Erkenntnis erwächst ihm allein im Durchleiden der eigenen Not. Sie steht auf in der Einsamkeit der Verzweiflung, die das Selbst befallen muß, wenn es in sich selbst beharrt und plötzlich die Grenzen seiner Kraft durchschaut. Durch die Angst der gänzlichen Vereinsamung führt dieser Weg, durch die Nacht der Sünde; bis zur Verzweiflung und Selbstaufgabe muß er durchschritten werden. Und auch dann erreicht er das Ziel nur durch Gottes liebevolles Erbarmen. So wie die Sünde über den Menschen hereinbrach ganz unabhängig

von seiner seelischen oder moralischen Qualität, so tut sich auch diese tiefste Erkenntniskraft im letzten ohne sein Verdienst und Würdigkeit in ihm auf — als der Einbruch einer jenseitigen Kraft. Allein steht der Mensch hier. Nicht die liebevollen Ratschläge der Mutter helfen ihm, nicht die Erziehung des Gurnemanz, so wenig sie ihn vor der Sünde bewahren konnten. Das Schlachtfeld, auf dem er um die höchste Erkenntnis ringt, erreicht nur Gott allein! Und so wird denn auch Gottes unendliches Wesen erst hier wahrhaft erkannt — das Bild des gewaltigen Schöpfers Himmels und der Erde wird vertieft durch die Erkenntnis seiner Gnade. So sagt Parzival nach seinem Einzug in die Gralsburg, und nachdem er in der Erlösung seiner Berufung durch ein vorher ungeahntes Ziel seinen ganzen Lebensweg mit allem Schweren und mit allen seinen Sünden durch Gottes Liebe gerechtfertigt sieht, daß Gottes Wesen im letzten die Unbegreiflichkeit der Gnade sei.

Und doch ist die gnadenvolle Erwählung nicht unabhängig von seinem Menschentum. Denn hätte er in seiner Not die staete nicht bewahrt, wäre er des Willens nicht unverzagt geblieben und dem zwîfel an Gott und der Welt erlegen, so hätte die göttliche Gnade ihn nicht erreicht. Die staete zu bewahren ohne Gewißheit der Gnade — in der Nacht des zwîfels — das war sein Verdienst. Und soweit ihm die mütterliche Erziehung und die ritterliche Unterweisung durch Gurnemanz Kraft gaben, Tiefe des Herzens und Reichtum der Seele, die ihm halfen, die Prüfung mutvoll zu bestehen, finden diese in seiner allem bloß Psychologischen enthobenen Entwicklung nun doch ihren wichtigen und naturgemäßen Ort.

Die Amfortas-Frage ist also alles andere als eine Märchenfrage, wie es die Literarhistorie immer wieder behauptet hat. Sie ist das Symbol für das Tiefste und Letzte, was sich dem Menschen in dieser rätselvollen Welt zu erschließen vermag. Die Welt bleibt Geheimnis — ein ganzes schmerzvolles Leben ist notwendig, um in seinem Dunkel bis zu seinem Kern zu dringen: dem Menschen. Und auch dieser Kern bleibt eine Frage ohne Antwort: Was ist das Leid des Menschen, was ist die Kreatur? Aber die bloße Frage erlöst Amfortas, und die Kraft, sie zu stellen, führt den vereinsamten Parzival der Welt in der Kraft der Liebe wieder zu.

Denn indem Parzival nun dieses höchste Ziel der Erkenntnis — das ja zugleich die Erkenntnis Gottes als Gnade ist — erreicht hat, wird er nicht der Welt entrückt in einer untätigen Kontemplation —, sondern wird er ihr erst wahrhaft gegeben. Er erlöst ja nicht nur den König des Grales, sondern er wird selbst dessen König. Als dieser aber hat er ein klar bestimmtes Amt: er hat der Welt zu dienen in einem Sinne, den wir gleich noch genauer zu erörtern haben werden. Er kehrt also hier in die Welt, die er einst trotzig verlassen hatte, noch einmal zurück — tief gewandelt freilich — aber ohne ein anderes Ziel als den Dienst an ihr. Und das ist nun von der größten Bedeutung: Parzival wird am Ziel seines Läuterungsweges nicht etwa Priester, er wendet sich nicht etwa der Kirche zu, sein Amt wird weder die Kontemplation noch die Spende des Wortes: er bleibt der mächtige Ritter, der er war; seine Kraft ist — wie sich jetzt zeigt — nicht etwa durch die Schwere seines Leides gebrochen, sie hat nur aufgehört, seine eigenste Angelegenheit zu bleiben und einen tiefen Weltsinn erhalten: ihre Aufgabe ist es nun, dem Bösen in der Welt entgegenzutreten, und zwar mit der Macht des Schwertes — nicht indem er die christliche Botschaft verkündet, sondern indem er Männer entsendet, die, durch die Berufung des Grales ihm beigesellt, in seinem Auftrag handeln. Er wird der Garant der Gerechtigkeit in der Welt. In diesem Sinne „erlöst" er die Menschen, wie er einst Amfortas „erlöst" hat. In der Richtung auf das Miteinandersein erhält sein Leben seinen eigentlichen Sinn.

Bevor wir die Bedeutung dieser Zusammenhänge genauer darlegen, verweilen wir hier kurz, um einige Nachträge zu machen. Es fällt von unserer Auffassung aus auf den inneren Bau der Dichtung ein neues Licht, das aufzuzeigen wir uns deshalb nicht versagen können, weil es uns ein Beweis für die Richtigkeit unserer Auslegung zu sein scheint, und weil diese kurze Abschweifung zugleich die Konturen unserer Zeichnung schärfer zieht. Es ist in den früheren Interpretationsversuchen immer wieder bemerkt worden, daß der ganze Aufbau des Epos an einem inneren Widerspruch kranke (Misch, Naumann, Weber u. a.). Die Erlangung des Grales ist einerseits ausdrücklich daran gebunden, daß er unbewußt und ohne Willen gefunden wird — andererseits gewinnt ihn Parzival scheinbar gerade durch die Beständigkeit seines

Suchens. Solange man seine innere Entwicklung nicht in der Tiefe durchschaute, schien hier in der Tat ein unlösbarer Widerspruch zu liegen. Innerhalb unserer Auslegung löst er sich einfach und klar. Parzival findet den Gral keineswegs, weil er ihn willentlich sucht — ja gerade dieser Wille leidet ja vollkommen Schiffbruch, sein Schwert zerspringt im Kampf mit Feirefiz. Der Ritter allein kommt nicht zum Ziel. Aber der innere Umbruch, den dieser Einsturz des Willens auslöst, der hat, ohne daß der Held es bemerkt oder wahrhaft verstanden hätte, eine Entfaltung des Menschen im Gefolge, die ihn — ohne seinen Willen und bei aller Bedeutung seiner staete im Grunde doch ohne Verdienst und Würdigkeit — für den Gral reif macht. So gewinnt er ihn im letzten doch unbewußt, denn in dem Augenblick, wo ihm die Größe seiner inneren Wandlung bewußt wird, ist sie ja schon abgeschlossen.

Und von hier aus wird nun auch klar, wie es kommt, daß er bei seiner zweiten Berufung zunächst zum König des Grales bestellt wird, und die Frage erst hinterher an Amfortas richten kann, während beim ersten Gralsbesuch die Erlangung der Königswürde an die vorher gestellte Frage geknüpft war. Wir sahen, wie Parzival auf seinem einsamen Weg der mächtigste Ritter seiner Zeit wurde — kein König, der sich ihm entgegenstellte, ging unbesiegt vom Felde. Aber diese Macht gewann durch seine innere Entwicklung eine ganz neue Unterbauung und eine unendliche Vertiefung: Parzival erkannte den Menschen in seinem wahren Sein als leidende, hilfsbedürftige Kreatur. Die Erkenntnis von Amfortas' Leid, die die Frage zum Ausdruck bringt, geschieht gleichsam stellvertretend für den Menschen schlechthin. Gleichgültig ob der Mensch wahrhaft von ihr weiß, er steht immer im Zeichen dieser Not — ja sein wahres Leid erwächst erst daraus, daß er dahinlebt, ohne diese Tiefe seines eigentlichen Wesens zu ahnen und gleichsam als ob sie nicht bestände [1]). Das hatten ja gerade sein eigenes Leben

1) Diese Tatsache wird auch im Leid des Amfortas symbolhaft sichtbar — ja dieses findet hier erst seinen tieferen Sinn. Amfortas hatte die ihm als Gralskönig gestellten Verbote übertreten. Seine Strafe ist eine furchtbare Wunde. Weder er noch die Gralsritter verstehen zunächst ihren Sinn. Sie versuchen die Wunde durch ärztliche Hilfe zur Heilung zu bringen. Das aber gelingt nicht. Da erscheint die Gralsinschrift, daß ein unbekannter Ritter, wenn er ihn nach seinem Leid frage, ihm Heilung bringen würde. Dadurch wird dem König ein tieferer Zusammenhang seines Leidens angedeutet, und

und sein Fall in die Sünde bewiesen, denn sie haben hier ihren tieferen Grund. Auch die frühe Berufung vor den Gral steht damit in innerstem Zusammenhang. Die ontologische Notwendigkeit der Erkenntnis des Menschen besteht für ihn von Anfang an — ob er nun innerlich zu ihr fähig ist oder nicht, und wenn er sich in sie versetzt sieht, ohne ihr gewachsen zu sein, so ist die Verstrickung in Leid und Sünde sein unabwendbares Schicksal. Derjenige aber, der die Erkenntnis erlangt, hat etwas gewonnen, dessen auch die Anderen bedürfen — er besitzt nun eine große innere Macht über sie, und die Schwere der Welt, die aus ihrem erkenntnislosen Dahinleben erwuchs, ficht ihn nicht mehr an, da er ja ihre Wurzeln kennt; ja er sieht sich nun in den Stand versetzt, sie zu mildern aus der Fülle jener wunderbaren Kraft, die die Erkenntnis in ihm entbunden hatte. So geht in Parzivals Person die äußere Stärke mit einer tiefen inneren Mächtigkeit über die Welt einen unlösbaren Bund ein, und der Gral kann ihn nun zu seinem König berufen — er ist der Mächtigste der Sterblichen geworden, und die erlösende Frage ist nun nur die P r o b e auf seine Kraft, gleichsam die Bestätigung des Himmels, wie es Parzival ja auch auffaßt, als er zum Gebet niederfällt und diese Bestätigung von oben erfleht (795, 21 f.).

Wenn wir nun endgültig klären wollen, was diese Königswürde des Grales eigentlich bedeutet, so ist es wichtig, daß sie kein unabhängiger Besitz ist, sondern nur besteht durch ihre innere Beziehung auf die Welt. Weshalb die Welt ihrer bedarf, haben wir bereits angedeutet. Wie Parzival in seiner Jugend, leben die Menschen ohne den Einblick in ihr

als der unbekannte Ritter in Parzivals Gestalt zwar kommt, aber nicht fragt, muß im König, der Parzivals Entwicklungsgang nicht ahnen kann, die Gewißheit entstehen, daß es keine Erlösung für ihn geben kann. Dadurch fällt er in ein hoffnungsloses Leid furchtbarster Art, denn er kann ja nicht sterben, da er den Gral täglich sehen muß. Trotzdem ist der Tod seine einzige Sehnsucht; denn er erkennt nun in dieser Leidenszeit, daß sein Vergehen viel schwerer ist, als er ursprünglich geglaubt hatte, daß es Strafe für schwerste Sünde ist. So tut er jahrelang Buße und sein einstmals stolzer Sinn wird völlig gewandelt — nun erst erkennt er sein Leben wahrhaft, und als der neue König einzieht, hat er nur die eine Bitte, ihn bald sterben zu lassen. Damit aber ist er durch seine Buße soweit geläutert, daß ihm seine Schuld vergeben werden kann — Parzival stellt die Frage — die Wunde schließt sich und er wird erlöst. In der Tiefe ist sein im einzelnen anders gelagertes Schicksal das gleiche wie das seines Neffen Parzival. — Wagner hat diese tiefen Zusammenhänge gänzlich mißdeutet.

eigentliches Sein, der sie erst zu wahren Menschen machen würde. Sie verharren in der Vereinzelung der Selbstbehauptung und stehen so in der ständigen Möglichkeit der gegenseitigen Vernichtung. Zwar wird diese durch viele Faktoren der Liebe, der Sitte, der Moral eingeschränkt — aber sie wird durch diese menschlichen Bemühungen nicht ausgeschaltet, und das Böse erhebt immer wieder sein Haupt. Auch die glänzendsten Erscheinungen unter den Menschen verfallen ihm, wie Amfortas' und Parzivals Schicksale beweisen. Dieses Bild der Welt zu zeichnen ist die Aufgabe aller Teile der Dichtung, die sich nicht unmittelbar mit Parzivals Person befassen. Sie sind also keineswegs nur ästhetische Kulisse für die Entfaltung eines einzelnen großen Lebens, das der Dichter hätte entwerfen wollen. Sie sind als echtes Bild der lebendigen Welt das notwendige Widerspiel zu Parzivals Leben, das ohne sie sinnlos wäre. Gawan und Artus, Gramoflanz und Klingsor, Keye und der Fährmann, Orgeluse und Kondwiramur — sie sind die lebendige Welt mit ihren Freuden, ihrer Kraft, ihrer Liebe, ihren Schmerzen und ihren unaustilgbaren Nöten. Der Dichter schildert sie nicht weniger echt als Parzival selbst. Diese Welt — in den vereinzelten Individuen angelegt — vermag sich die notwendige Ordnung einer sie tragenden Gemeinschaft aus eigenem Vermögen letztlich nicht zu geben. Deshalb hat Gott Einzelnen die Kraft verliehen, Macht über sie zu gewinnen und aus dieser Vollmacht das in der Begegnung der Individuen aufbrechende Böse zu bekämpfen, indem sie diese in einem Gefüge der Ordnung erhalten, das ihre gegeneinander gerichteten Strebungen in einem größeren Ganzen bindet. Ein solcher ist Parzival, und die Art, wie er diese Vollmacht gewinnt, ist kennzeichnend für alle, die gleich ihm berufen sind. Sein Weg führt durch die große Not dieser Welt und nur in ihr erlangt er die Voraussetzung für die Erfüllung seiner Aufgabe. Als solcher aber ist er in seiner Zeit ein *Einzelner*, eine einmalige Erscheinung und als diese *keineswegs* das Sinnbild für *den christlichen Menschen* schlechthin, wie man es oft behauptet hat. Wäre den anderen die Möglichkeit gleicher Entfaltung gegeben, dann wäre ja sein mächtiges Königtum nicht notwendig. Aber keiner der zahlreichen glänzenden Ritter um ihn erreicht seine Tiefe, seine Not und seinen inneren Aufstieg. Auch der prächtige Gawan kommt nicht weiter als bis zur Zerstörung von

Klingsors Zaubermacht, und insofern ist der ihm an äußerem Glanz so ähnliche Ritter in der Tat sein Widerspiel. Auch er sucht den Gral — aber er versteht seinen Sinn gar nicht, sucht ihn als Ritter und nicht als leidender Mensch und findet ihn am Ende doch nicht. Er bleibt, was er von Anfang ist: ein echter großartiger Ritter [1]). Parzival ist der einzige von allen, auf den die Berufung fällt; und an seinem Leben ist nun auch erst ganz sichtbar geworden, in welchem Maße sie ein Akt einer einmaligen göttlichen Begnadung ist.

Als König des Grales aber ändert er die Welt nicht in ihrem Grundgefüge — die Könige bleiben in ihrem Amte — Artus, Gawan, Gramoflanz, alle bleiben, was sie waren — er mildert nur ihre Schwere, indem er ihr die von Gott gegebene Ordnung neu aufrichtet und in ihrem Bestand gewährleistet. Er tut dies nicht als Priester — der einzige priesterliche Mensch (Trevrizent) erfaßt in seiner Einsiedelei den tieferen Sinn des ganzen Geschehens nicht, obwohl er ein sehr frommer Mann ist. Er glaubt Parzival bis zuletzt auf falschem Weg. Dieser aber bleibt Ritter und weltlicher Herr — nur von neuer ganz tiefer Prägung. Als solcher aber herrscht er nicht nur über die Ritter, sondern über alle Stände — denn sein Dienst gilt der menschlichen Kreatur.

So ist das Symbol des Gralskönigtums das Symbol für die echte Herrschaft in der Welt. Es ist der bildhafte Ausdruck jenes Geheimnisses, daß Gott der sündhaften Welt eine Möglichkeit gibt, die ihre Schmerzen mildert, indem sie die Vereinzelung der Menschen in einer höheren zuchtvollen Gemeinschaft wieder aufhebt. Nach unerforschlichem Ratschluß beruft er immer wieder einen Einzelnen unter ihnen, der sie aufrichtet und bewahrt. Aus der Fülle seiner Gnade gibt er ihm einen Kreis von Männern, die, von vornherein berufen, ihn verstehen und in seinem Auftrage und Sinne handeln. Nie wird der menschliche Geist hinter das Geheimnis

1) Wie wenig Dilthey diese Zusammenhänge verstanden hat, mag man daraus ermessen, daß er in seinem bekannten Wolframaufsatz sagen kann: „Ohne Zweifel ist die breite Darstellung der Abenteuer des Gawan . . . ein starker künstlerischer Fehler; sie beweist ganz besonders deutlich, wie unvollkommen noch das künstlerische Bewußtsein von der Übersichtlichkeit und Komposition bei Wolfram ist." (Von deutscher Dichtung und Musik. 1933. S. 121.)

dieser Gnadenwirkung kommen — der Gral bleibt ein unerforschliches Mysterium wie die Welt selbst — aber der von ihm berufene Herr tritt sichtbar unter die Menschen und bleibt einer der ihren, wenngleich das Beste seines Seins, vom Himmel geheimnisvoll gespeist, in die Unsterblichkeit eingeht.

Es kann nun aber keinem Zweifel unterliegen, daß in alledem nichts anderes zum Ausdruck gebracht wird, als das, was das deutsche Kaisertum des Mittelalters in seinen besten Köpfen gerade in jener Zeit zu verwirklichen strebte. Denn fast die gleichen Ideen, wenn auch nicht von dieser Tiefe, findet man bei Männern wie Friedrich I. und Reinald v. Dassel wieder. Deshalb meinen wir, daß der Dichter im letzten überhaupt dieses Kaisertum schildern wollte — seine Voraussetzung und seine tiefe Berechtigung. Um 1200 ist sein Gedicht entstanden — in der Zeit, in der nach dem Tode Heinrichs VI. die kaiserliche Würde darniederlag, und die Besten in Germanien, seufzend unter den Nöten der Unordnung einer herrenlosen Welt, sie in neuer Kraft ersehnten. Da mag er durchdacht haben, in welcher Weise sie wieder Wirklichkeit werden könnte, und, erfüllt von diesem Gedanken, auf den Stoff gestoßen sein, der ihm wie kein anderer die Möglichkeit ihrer Entfaltung bot. In diesem Sinne hat er dann seine Quellen auch geändert, und ein einziger Blick auf Chretiens Epos zeigt, daß das Beste an seinem Gedicht nicht übernommenes Gut, sondern urdeutschen Geistes ist [1]).

1) Erst von hier aus ist eine entscheidende Untersuchung der Quellenfrage überhaupt möglich. Denn es muß aus seinem Werke erst die eigene Position herausgearbeitet sein, von der aus der Dichter mit größter Wahrscheinlichkeit an seine Quellen heranging. Auch auf Dante und seine „Monarchie" fällt von hier aus neues Licht.

(Schluß folgt.)

Besprechungen.

A. S. Eddington, Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung. Aus dem Englischen übersetzt von Marie Freifrau Rausch von Traubenberg und H. Diesselhorst. Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1931, 356 S.

Dieses Buch des berühmten englischen Physikers und Astronomen bringt im wesentlichen den Inhalt der Gifford-Vorträge, die er von Januar bis März 1927 an der Universität Edinburg gehalten hat. Sein Ziel ist, das physikalische Weltbild zu beschreiben, wie es sich heute darstellt und, soweit es noch unvollständig ist, die Richtung abzuschätzen, nach der die modernen Ideen zu deuten scheinen. Relativitäts- und Quantentheorie (welche die „klassische" Mechanik Newtons ablösen bzw. fortbildeten) stehen im Mittelpunkt der Erörterung. In den letzten 4 der im ganzen 15 Kapitel untersucht der Verf. die Stellung, „welche dieser naturwissenschaftlichen Auffassung im Rahmen allgemeinster Weltanschauung, einschließlich der Religion, zukommt." — Das Buch ist sehr belehrend, sehr unterhaltsam, sehr geistvoll und mit großem pädagogischem Geschick geschrieben. Theologen und Religionsphilosophen werden gerne zu derartig synthetischen, sichtenden, zusammenfassenden und klärenden Werken führender Naturwissenschaftler greifen und greifen müssen, um die Tuchfühlung mit den Naturwissenschaften nicht zu verlieren. Insofern sind derartige Werke wie das Eddingtons unentbehrlich. Der größte Gewinn, den man aus einer solchen Heerschau ziehen kann (auch wenn dem Nichtmathematiker im einzelnen vieles unverständlich bleibt), ist die Einsicht in Wesen, Aufgabe und Grenzen der „physikalischen" Weltbetrachtung. Es ist nun eine der Hauptaufgaben Eddingtons, zu zeigen, daß das Weltgeheimnis durch physikalische Methoden nicht eigentlich gelüftet werden kann, sondern daß sie nur gewisse Ordnungs- und Strukturprinzipien des Weltgeschehens einsichtig (nämlich durch mathematische Formulierung) zu machen vermögen. Wir finden uns auf den Menschen selbst, sein nicht nur körperliches, sondern psychisches und geistiges Wesen zurückgeworfen, um von hier aus den Zugang zum geistigen Urgrund der Welt zu finden: „Wir alle wissen, daß es Gebiete des menschlichen Geistes und der Seele gibt, die außerhalb der Welt der Physik liegen. In unserer mystischen Empfänglichkeit für die Wunder der Schöpfung um uns, in dem Ausdruck der Kunst, in dem sehnsüchtigen Verlangen nach Gott, strebt die Seele aufwärts und sucht die Erfüllung von etwas, das tief ihrer Natur eingepflanzt ist. Die Rechtfertigung für dieses Streben liegt in uns selbst, in einem mächtigen Triebe, der zugleich mit unserem Bewußtsein erwacht, in einem inneren Licht (!), das von einer höheren Macht ausgeht als der unsrigen" (S. 320 f.). Dieser Satz trifft den Kern der „mystischen" Religion (Eddington ist Quäker), um deren Vereinbarkeit mit dem physikalischen Weltbild es dem Verf. zu tun ist.

Hamburg. Kurt Leese.

Vom „Handbuch der Philosophie", hrsg. von A. Bäumler und M. Schröter, R. Oldenbourg, München und Berlin, sind inzwischen folgende Lieferungen erschienen:

34. Lief.: Günther Holstein, Geschichte der Staatsphilosophie, 1931, 88 S.

37. Lief.: A. Bäumler, Ästhetik (Teil I), 1933, 84 S.

38. Lief.: Karl Larenz, Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung, 1933, 188 S.

39. Lief.: Friedrich Brunstäd, Logik, 1933, 99 S.

Da das Erscheinen des Werkes sich durch Jahre hindurchzieht und die einzelnen Lieferungen in sehr unregelmäßigen Zeitabständen erschienen sind, müssen wir uns das Eingehen auf Einzelheiten sowie eine Würdigung des Gesamtwerkes durchaus vorbehalten. Inzwischen sei herausgehoben:

Alois Dempf, Kulturphilosophie. Handbuch der Philosophie, Lief. 35—36.

Kulturphilosophie ist für den Verf. keine „Wissenschaft vom Absoluten". Seine Darstellung ist von dem Willen beherrscht, in „systematischer Unterordnung der Kulturphilosophie unter die Ethik den Weg freizumachen von der Vergötzung des Historischen". Er handelt zunächst von der Entstehung des Kulturbegriffs. Erstrebt wird ein universalistischer Kulturbegriff. Verf. gibt eine Methodenlehre, eine Typologie der Kulturanschauungen und schließlich eine „Dialektik des Kulturganzen". Leese.

Ludwig Plog, Das Ewig-Eine. 1933. Morawe & Scheffelt, Berlin SW 68.

Der Verf. verspricht im Untertitel „eine neue religiöse Weltanschauung auf der Grundlage der Ehrfurcht" zu geben. Die Welt ist eine Stufenfolge von Einheitsbildungen. Durch Werterkenntnis, durch ein Gefühl unbedingter Ehrfurcht wird die Existenz des Ewig-Einen, die Existenz Gottes, als unzweifelhafte Tatsache erwiesen. Gott ist eine überpersönliche geistige Unendlichkeit. Es soll keine Darstellung des Christentums sein. Diese Darstellung mündet vielmehr ungesucht in ein Christentum ein, das der Verf. in einer späteren Schrift darstellen will. — Ein freies, undogmatisches Bemühen eines suchenden Geistes für suchende Geister! Leese.

Jan Börger, Europas Todesstunde? Zürich, Rascher & Co., 1934., 742 S.

Der Verf. ist von der „wunschlosen" Logik des „reinen Begriffs" beherrscht. Er gibt eine kulturphilosophische Analyse Europas. Er will „die Wirklichkeit nach Wahrheit" durchdenken und analysiert dabei zahlreiche Erscheinungen der europäischen Kultur. In überspitztem Hegelianismus will er überall zum „reinen Begriff" vordringen, auch im Religiösen. Die Menschlichkeit in Europa erklärt der Verf. für Schein und sieht nur in einer gründlichen Erneuerung des gegenwärtigen Europas den Rückweg zur ursprünglichen christlichen Idee. Aber ist der „reine Begriff" mächtig genug, die europäisch-christliche Welt aus ihrer Verworrenheit zu befreien? Leese.

Date Due

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0388

n.f.v.15
1934

n.f.v.15
1934

Zeitschrift für Theologie
und Kirche